



## FE EN DIOS, AMOR AL HOMBRE: LA ANTROPOLOGIA TEOLOGICA DE KAROL WOJTYLA

Análisis de sus escritos en castellano

**JOSE LUIS ILLANES**

Alguna vez se ha comentado que si todo cargo cambia a la persona que lo recibe, ello ocurre especialmente en el caso del Supremo Pontificado. El hecho es claro, incluso para un observador superficial: la responsabilidad ante una tarea de dimensiones universales incide fuertemente en la personalidad de quien la asume, determinando en ella resonancias nuevas. Esa realidad de orden psicológico no es, por lo demás, el único factor de cambio, y ni siquiera el más importante: el católico sabe bien que en la Iglesia operan no sólo factores humanos, sino, animándolos y trascendiéndolos, la fuerza del Espíritu Santo que vivifica con sus dones al entero Pueblo de Dios y guía de modo particular al Romano Pontífice, vicario de Cristo, cabeza visible de la Iglesia, asistiéndolo en todas sus actuaciones y dotándolo, en su Magisterio solemne, de la prerrogativa especialísima de la infalibilidad.

En ese sentido, para comprender a un Papa y captar la orientación que imprime a su misión de gobierno y de servicio, tiene un interés relativo conocer la historia de los años anteriores a su acceso a la Sede romana: lo que cuenta ante todo son los actos que realiza ya como Pontífice. Y, sin embargo, el cristiano, apenas es elegido un nuevo Papa, siente deseos de conocer su vida pasada y, si los hubiera, de leer sus escritos. ¿Simple curiosidad humana? No, ciertamente. Porque la misión cambia, pero no desnaturaliza a la persona que la recibe. Porque la acción divina no anula al hombre sobre quien opera, sino que respeta y asume su personalidad, potenciándola y llevándola más allá de lo que humanamente le era dado. Es pues el deseo de sintonizar con la acción del Espíritu, y más concretamente la ilusión por percibir los acentos propios del instrumento del que, en cada coyuntura histórica, Dios ha que-



rido servirse para orientar el peregrinar de su Iglesia, lo que guía ese interés, esa curiosidad, a la que acabamos de hacer referencia, y de la que los sucesos que acaba de vivir la comunidad cristiana a raíz de la elección de Juan Pablo I y de Juan Pablo II constituyen un testimonio particularmente significativo.

Con esa actitud de espíritu vamos en esta crónica a presentar las obras del cardenal Karol Wojtyla, hoy Juan Pablo II, publicadas en castellano<sup>1</sup>. Se trata por lo demás de tres obras que provienen de épocas distintas de su vida y que permiten, en cierto sentido, asomarse a su itinerario vital.

## I. AMOR Y RESPONSABILIDAD

Nació Karol Wojtyla en Wadowice, población cercana a Cracovia, el 18 de mayo de 1920<sup>2</sup>. Poco tiempo antes, a raíz de la guerra de 1914 a 1918, Polonia había podido reconstruirse, recuperando la unidad perdida a raíz de los repartos de que fue objeto a partir del siglo XVIII. En julio de 1920 afianzó su independencia al vencer al ejército ruso, que había conseguido llegar hasta las puertas de Varsovia, en una batalla que la literatura polaca presentó enseguida como el triunfo de los pocos frente a los muchos, de la fuerza de los ideales frente a la fuerza de las armas. En el ambiente propio de un pueblo que reemprende su historia, transcurrieron pues la infancia y la adolescencia de Karol Wojtyla, y quizá hunda ahí sus raíces esa confianza en el hombre en cuanto ser capaz de empresas altas que revelan sus escritos y sus actuaciones posteriores.

Sea de ello lo que fuere, el curso de los acontecimientos le ofreció ocasiones para templar su espíritu. En septiembre de 1939 las tropas de Hitler invaden Polonia. Las autoridades alemanas clausuran la Universidad de Cracovia, pero algunos de sus profesores mantienen la enseñanza de forma clandestina. Entre sus alumnos se cuenta Karol Wojtyla que, por esas mismas fechas, cursa además estudios en el Seminario Mayor que, también de forma clandestina, funciona en el Palacio arzobispal de esa misma ciudad. El 1 de noviembre de 1946 es ordenado sacer-

1. Un elenco amplio de las obras de Karol Wojtyla —libros y artículos filosóficos y teológicos— puede encontrarse en «L'Osservatore Romano», 12-XI-1978, p. 3.

2. En esta misma revista —cfr. p. 9 a 13— se incluye un rápido intento de semblanza de Karol Wojtyla hasta el momento de su acceso al Pontificado romano y sus primeros pasos en el Vaticano. Para una mayor información puede verse la obra del historiador y periodista JOSÉ MARÍA JAVIERRE, *La aventura de la Iglesia en nuestros días*, Edicep, Valencia 1978, p. 307-458. Sobre la elección pontificia y los primeros actos del pontificado, véase JOAQUÍN NAVARRO-VALLS, *Fumata blanca*, Rialp, Madrid 1978.

dote. Poco después marcha a Roma para perfeccionar su formación intelectual: cursa estudios en el Pontificio Ateneo Angelicum, donde, bajo la dirección de Reginald Garrigou-Lagrange, realiza la tesis doctoral en Teología estudiando la virtud de la fe en San Juan de la Cruz; lee su trabajo el 14 de junio de 1948 obteniendo la máxima calificación académica<sup>3</sup>.

Vuelto a Polonia, trabaja en diversas parroquias de Cracovia, a la par que continúa los estudios para revalidar en su país el doctorado obtenido en Roma. Enseña ética en la Universidad Católica de Lublin y en la Facultad de Teología de Cracovia. Completa su formación acudiendo también a otras universidades, esta vez centroeuropeas. De estos años data una monografía importante en su itinerario intelectual —*¿El sistema filosófico de Max Scheler puede ser usado como instrumento para la elaboración de la ética cristiana?*—, que presenta para obtener la habilitación para la enseñanza universitaria, de acuerdo con las normas vigentes al respecto en el sistema académico polaco<sup>4</sup>.

En 1958 Karol Wojtyla es, en suma, un sacerdote y profesor de materias filosófico-teológicas, hondamente formado en la teología católica y buen conocedor del pensamiento contemporáneo. El 4 de julio de ese año, el Romano Pontífice Pío XII lo nombra obispo, designándolo auxiliar del entonces Administrador Apostólico del arzobispado de Cracovia; el 28 de septiembre tiene lugar la ceremonia litúrgica de su consagración episcopal. La carga pastoral que acaba de recibir no lo aparta de las preocupaciones intelectuales. Precisamente por esas fechas trabaja en un libro, *Amor y responsabilidad*, que publica en Lublin en 1960. Dos años más tarde, en 1962, aparece en Cracovia la segunda edición, retocada y ampliada en varios puntos.

En 1965 *Amor y responsabilidad* es traducido al francés, y, sobre la base de la edición francesa, aparece en 1969 la edición castellana, publi-

3. Algunos datos y recuerdos sobre su estancia en el «Angelicum» pueden leerse en el reportaje «*Così lo ricordano all'Angelicum*», publicado en «L'Osservatore Romano», 18-X-1978, p. 8. Un breve extracto de su tesis doctoral fue publicado precisamente en la revista española «Monte Carmelo», 52 (1948) 348-354; lo recuerda, contando algunos detalles de cómo se llegó a esa publicación, TOMÁS DE LA CRUZ, *Un artículo de Carlos Wojtyla en nuestra revista: 1948*, en «Monte Carmelo» 86 (1978) 385-389.

Una parte amplia de la tesis apareció en latín en «Collectanea Theologica Societatis Theologorum Polonae edita», 21 (1950) 418-468; una versión castellana de esa parte ha sido publicada en «Monte Carmelo», 86 (1978) 423-464. Está anunciada la publicación del texto completo en la BAC.

4. Esa monografía se publicó en Lublin, en 1959, en polaco, seguida de un resumen en francés. En ella Karol Wojtyla pone de manifiesto el valor y, al mismo tiempo, los límites del intento de Scheler. El análisis fenomenológico, rico y sugerente, puede ofrecer —concluye— una importante ayuda a la profundización en la ética cristiana, pero resulta insuficiente y necesita ser completado: ese análisis está circunscrito en efecto en el orden de la experiencia subjetiva, mientras que la Revelación cristiana alcanza el nivel de la fundamentación objetiva de la moral.



cada por la Editorial Razón y Fe. Cuando en octubre de 1978 Karol Wojtyla fue elegido para ocupar la cátedra de Pedro, las reservas que quedaban de la primera edición se agotaron en pocos días, y la misma suerte han seguido las diversas ediciones que se sucedieron a continuación<sup>5</sup>.

¿Cuál es el mensaje de *Amor y responsabilidad*?, ¿qué nos revela sobre su autor? Para contestar a esas preguntas será necesario exponer el contenido del libro.

### A) LA PERSONA Y LA TENDENCIA SEXUAL

Sea en la versión castellana, sea en la francesa —no he podido comprobar si también en la polaca—, la obra lleva este subtítulo: «estudio de moral sexual». Tal frase contribuye sin duda a situar al lector, poniendo de manifiesto que el amor que ahí se estudia es el que media entre hombre y mujer y más específicamente el que asume e integra la sexualidad, pero tal vez dé una visión excesivamente restringida de la obra a la que acompaña, ya que invita o puede invitar a pensar en un estudio centrado en la sexualidad y los problemas morales que plantea, cuando en realidad el objetivo de *Amor y responsabilidad* es muy distinto: a lo que Karol Wojtyla aspira en esta obra es a poner de manifiesto que no puede haber un auténtico análisis de la sexualidad humana sino desde una óptica personalizadora y, por tanto, trascendiendo la sexualidad en su pura manifestación psico-biológica para situarla en el interior del ser y del existir de la persona.

#### *La persona y su dignidad*

De ahí que el primer capítulo, que lleva el título «la persona y la tendencia sexual», se inicie precisamente con una reflexión sobre la noción de persona. El término persona se ha acuñado —recuerda el entonces joven obispo Wojtyla— para subrayar que el hombre no es un mero individuo de una especie, puesto que es sujeto de manera plena, poseedor de interioridad y de autodeterminación, independiente en sus actos, irremplazable en cierto sentido. Pero si el hombre —advierte ensegui-

---

5. Los datos bibliográficos completos son: *Amor y responsabilidad*, trad. de Juan Antonio Segarra, Ed. Razón y Fe. Madrid 1969. En nuestro comentario citamos por la quinta edición, de noviembre de 1978.

Es de lamentar que los editores, llevados por la urgencia, no hayan aprovechado las nuevas ediciones para revisar la traducción que, en bastantes puntos, es muy deficiente: deja traslucir el francés sobre el que está hecha y, en ocasiones, sobre todo en una lectura rápida, transmite al lector un sentido, no en la substancia pero sí en el matiz, distinto del original. De hecho, al citarlo, la hemos retocado alguna que otra vez.





da— es sujeto, no lo extrae todo de su subjetividad: el hombre se encuentra entre seres que le rodean, que se relacionan con él, que son o pueden ser objeto de su conocimiento, de su deseo, de su acción. Más aún, él mismo es objeto, ser dotado de consistencia propia, que existe y que actúa de una determinada manera. Ambas realidades han de ser tenidas en cuenta si se aspira a enfocar con provecho cualquier cuestión antropológica, ya que olvidar que el hombre es persona, sujeto, sería desconocer su riqueza, pero interpretar «el mundo de los objetos de una manera puramente subjetiva, a saber en cuanto ese mundo penetra en la conciencia y se fija en ella», sería negar la densidad propia de lo real (p. 13). Personalismo y realismo se unen así desde el inicio en el itinerario intelectual de Karol Wojtyla, dando su sentido radical al título, *Amor y responsabilidad*, de la obra que comentamos: porque el hombre es persona, puede hablarse de amor, y porque su subjetividad le abre a la realidad de los seres, el amor no es mera actitud subjetiva sino relación en la que el hombre debe respetar lo que constituye y define a aquellos con quienes se relaciona, y, por tanto, implica responsabilidad.

¿A qué principios debe pues conformarse la acción de una persona cuando toma a otra por objeto?, se pregunta Karol Wojtyla. Para responder a ese interrogante procede a un análisis de los términos usar y gozar. «Usar» es servirse de algo como de un medio en orden a la obtención de un fin. Tal comportamiento no plantea dificultad alguna cuando tiene por objeto un ser material, pero ¿qué ocurre cuando versa sobre un hombre, es decir, sobre una persona, sobre un ser inalienable, dotado de subjetividad? Una consideración se impone: el hombre, individuo capaz de fijarse a sí mismo sus propios fines, no puede ser jamás usado como mero medio; si puede ser incorporado a la acción de otro —y lo puede ciertamente— ha de ser contando con su libertad, de forma que el fin que la acción persigue no le resulte impuesto sino sea asumido, querido por él, sentido como propio. De ahí el «principio personalista» que Wojtyla asienta en estas páginas y al que vuelve después con frecuencia: «cada vez que en tu conducta una persona es el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino ten en cuenta el hecho de que ella misma tiene, o por lo menos debería tener, su propio fin» (p. 22). De ahí también su insistencia en que el amor implica un vínculo que une a las personas, un fin común, un bien al que las personas en cuestión se ordenan y en virtud del cual ninguna es para la otra mero medio, sino todas copartícipes y corealizadoras de una misma finalidad.

Pasemos ahora al otro término que analiza: el verbo «gozar». Las acciones humanas están acompañadas de estados emocionales, afectivos, que colorean y dan relieve a la acción. Gozar es experimentar ese placer que, de una forma u otra, está ligado a la acción. En los animales se da también el gozar, pero el animal, regido por el instinto, determinado en su acción, encuentra el placer en la realización de aquello a lo

que el instinto le mueve sin que esté en su mano hacer del placer un fin. El hombre, dotado de autodeterminación, puede fijar su atención en el gozo, convertirlo en un fin buscado por sí mismo, desvinculado de la finalidad a la que la acción se ordenaba; lo que, cuando acontece en una relación entre personas, implica reducir a la otra a la condición de mero medio para el propio placer, usarla, servirse de ella, y por tanto negarla en lo que tiene de ser personal. Respetar lo que la persona es, excluye una tal concentración en el gozo, y exige en cambio su inserción y subordinación a un orden superior: el del amor, que se fija en la persona por sí misma, en lo que es y vale. Sólo gracias al amor —concluye Wojtyla— puede el placer ser ordenado e izado al nivel de la persona.

Dos planteamientos éticos, radicalmente opuestos entre sí, se han venido dibujando a lo largo de las páginas analizadas hasta ahora: el personalismo y el utilitarismo. No es pues sorprendente que la crítica de este último ocupe durante varias páginas (p. 30-36) al profesor y obispo auxiliar de Cracovia. El principio de utilidad, según el cual la norma que debe regir el comportamiento es la de procurar el *maximum* de placer y el *minimum* de dolor para el mayor número de hombres, parece a primera vista sumamente justo y atractivo; pero un examen más detenido revela enseguida su debilidad, ya que, de acuerdo con esa norma, la persona no es nunca valorada en sí misma: en realidad no se va más allá de «un círculo vicioso de egoísmos», de «una fusión de egoísmos combinados de manera que no se manifiesten mutuamente desagradables, contrarios al placer común» (p. 35). En suma según ese planteamiento el amor no es más que una apariencia, una palabra hermosa que se emplea para encubrir una triste realidad: el egoísmo más refinado.

La afirmación del hombre como persona es, en suma, el punto de partida necesario para alcanzar una adecuada comprensión de la ética, evitando su negación utilitarista. Más aún, es también el principio que nos permite entender en toda su hondura el mandamiento cristiano del amor. Ciertamente ese mandamiento trasciende la ética y nos sitúa en la perspectiva sobrenatural propia del Evangelio; pero no es menos cierto que ese mandamiento implica una axiología personalista, una valoración de la persona como ser del que no cabe servirse sino al que hay que amar. En ese sentido «la norma personalista justifica el mandamiento evangélico» (p. 38), y aquí Wojtyla entiende por justificar —como lo hace también en otras páginas del libro— hacer patente la justicia, la fundamentación en verdad de una realidad dada.

### *La tendencia sexual y su significación*

En las páginas analizadas hasta ahora, Karol Wojtyla ha centrado el punto de partida de su reflexión, la perspectiva desde la que debe examinarse el tema que se ha propuesto estudiar —el amor entre hombre y mujer— poniendo de manifiesto que un personalismo fundado en la



verdad es la perspectiva desde la que el amor puede ser comprendido. Pero, antes de entrar derechamente en materia, le resulta necesario analizar otra cuestión: el sentido del impulso o tendencia sexual.

Un dato empírico se impone: la tendencia sexual es una propiedad del ser humano. Considerada desde un punto de vista exterior, casi fenoménico, esa tendencia puede ser descrita como la inclinación por la que el hombre, advirtiendo que la mujer (o viceversa) posee características distintas de las suyas, siente el impulso a buscar en ese otro ser su complemento (cfr. p. 47). Esta descripción es válida, no obstante —advierte Karol Wojtyla— necesita ser completada. De una parte, porque esa tendencia, si bien connota la percepción de las peculiaridades psico-fisiológicas del sexo contrario, no se agota ahí: la tendencia sexual no está dirigida hacia las solas características sexuales del ser percibido, sino hacia ese ser humano, conociendo ciertamente que es de sexo contrario, pero considerándolo en su globalidad, con la totalidad de valores que posee; precisamente por ello, añade, la tendencia sexual aspira a transformarse en amor. De otra parte, y como consecuencia, porque la tendencia sexual no es, en el hombre, fuente de comportamientos perfectos y plenamente acabados: es más bien algo que «sucede», que acontece en el hombre, algo que «suministra materia» para esos actos acabados, humanos en sentido pleno; en otras palabras, el hombre no está determinado por la tendencia sexual, sino que ésta, por su misma naturaleza, está subordinada a la voluntad, sometida al dinamismo específico de la libertad. Surge así en el horizonte de la sexualidad la disyuntiva entre amor y egoísmo y, por consiguiente, la perspectiva de la responsabilidad a la que ya antes se ha hecho referencia.

Todo ello es importante para comprender la tendencia sexual tal y como es vivenciada en el ser humano, pero es necesario señalar además otro aspecto, también fundamental: el impulso sexual tiene, por sí mismo, un fin supra-individual, ya que a él está ligada la pervivencia de la especie humana. La tendencia sexual tiene no sólo un significado biológico, expresión de la estructura fisiológica y psíquica del individuo humano, sino también un significado existencial, en cuanto que condición de la existencia misma de las personas humanas, de la prolongación continua de la existencia de la especie (cfr. p. 51-52). Al afirmar eso, al proclamar que la tendencia sexual tiene una finalidad prefijada de antemano —la conservación de la especie humana—, no se la rebaja, advierte Karol Wojtyla, a un plano inferior al orden de la persona, regido por la autodeterminación, ni se establece un conflicto entre uno y otro orden. El orden de la persona y el orden de la naturaleza, comenta, no se contraponen: la persona puede y debe reconocer el orden de la naturaleza y libremente asumirlo. La ordenación de la sexualidad a la procreación no excluye el amor, sino que le da su carácter específico: el hombre y la mujer, amándose como personas, realizan ese amor en la participación consciente en el orden de la existencia, en el servicio a la existencia de



la especie humana, a «la existencia de otra persona, que es su propio hijo, sangre de su sangre y cuerpo de su cuerpo» (p. 53); el hombre y la mujer, «valiéndose de la tendencia sexual, se incorporan en cierto modo a la corriente cósmica de transmisión de la existencia» (p. 54).

Karol Wojtyla, al llegar a este punto, insiste fuertemente en la necesidad de evitar todo reduccionismo, y, más concretamente, toda identificación de lo natural con lo biológico. El orden biológico, la estructura psico-física del ser humano, pertenece sin duda a la naturaleza, pero no la agota: el orden de la naturaleza es mucho más que un orden biológico, ya que tiene dimensiones cósmicas, más aún religiosas puesto que el cosmos recibe su ser y su estructura de Dios creador. El hombre y la mujer, en sus relaciones sexuales, no sólo ejercen sus potencialidades biológicas y experimentan las reacciones psíquicas a ellas vinculadas, sino que se insertan en el orden de la creación y aceptan tomar parte de algún modo en la obra creadora. El hombre se encuentra, en última instancia y siempre, referido a Dios: es ante El ante quien le sitúa su responsabilidad.

Olvidar estas consideraciones, permitir que el orden biológico oculte el orden de la existencia y se afirme como dotado de valor último, da origen a gravísimas confusiones: equivale a dar vida a una mentalidad empírico-sensualista que impide una verdadera antropología. Esa confusión —añade Karol Wojtyla— subyace en realidad a dos planteamientos antitéticos en muchos puntos pero coincidentes en otros, y ambos por lo demás alejados de la visión cristiana de las cosas: el rigorismo sexual y el pansexualismo freudiano. El rigorismo puritano concibe el matrimonio y las relaciones sexuales como un medio que se ordena a la procreación: considera por tanto que no tienen valor en sí mismos sino sólo en cuanto sirven, en cuanto que son «utilizados» para la procreación. Tal «utilización», añade ese planteamiento, no es mala, al contrario es buena en sí: donde está el mal es en el placer, en la voluptuosidad que acompaña a las relaciones sexuales; ese placer es un mal inevitable, como no cabe el eliminarlo hay por tanto que tolerarlo, pero sin aprobarlo ni valorarlo en cuanto tal.

Una tal forma de pensar rompe la unidad del ser humano, tal y como ha sido querido por Dios. El problema moral de la sexualidad no es el de suprimir el deleite que la acompaña, ni el de negarle su valor, sino, afirma con frase firme Karol Wojtyla, el de «saborear el deleite sexual sin tratar en el mismo acto a la persona como un objeto de placer» (p. 62): no es problema de destrucción del placer sexual, sino de su integración en el amor y en la participación en ese orden de la existencia (procreación) al que la sexualidad se ordena. Por lo demás, hablar como lo hace el puritanismo equivale a presentar el placer sexual como un fin aparte, como algo no integrable en la totalidad del existir humano moral y, por tanto, como algo subsistente en sí mismo independiente del impulso a la procreación. Y en este punto entronca con el plantea-



miento freudiano y con las corrientes neomalthusianas posteriores. Para Freud, en efecto, el impulso sexual es esencialmente una tendencia a la voluptuosidad; la transmisión de la vida, la procreación, no es, desde su perspectiva, más que algo secundario, que si bien surge fácticamente al dejarse llevar por la tendencia sexual, carece de importancia con relación a ella. Para Freud la persona no es más que un objeto «exteriormente» sensibilizado por estímulos sensuales que provocan la voluptuosidad. La interioridad humana, fruto de razón y de voluntad, es así desconocida, y lo mismo ocurre con el carácter «altero-céntrico» de la tendencia sexual, a la que se le atribuye en cambio una significación puramente egocéntrica.

De una u otra forma, puritanismo y sistema freudiano, al presentar la sexualidad como egoísta por esencia hacen imposible su asunción en el amor y abocan, de manera irremediable, al utilitarismo.

## B) LA PERSONA Y EL AMOR

El análisis de la persona y el análisis de la sexualidad han conducido a Karol Wojtyla a un mismo punto: una comprensión del existir humano como abierto al otro en cuanto otro, en cuanto ser dotado de substantialidad y de valor, en cuanto ser del que no cabe usar porque debe ser amado. Cierra así el primer capítulo, para dar paso al segundo, destinado a estudiar con detalle la estructura de esa realidad a la que ha hecho constantemente referencia, pero sin detenerse en ningún momento a analizarla: el amor. Va a hacerlo articulando su estudio a tres niveles: general o metafísico, psicológico y moral.

### *Análisis metafísico del amor*

¿Qué significa amar?, ¿qué es el amor?, ¿qué elementos lo integran?: tales son las preguntas a las que aspira a responder el análisis general y metafísico, en el que Karol Wojtyla se sirve, reinterpretándolos y traduciéndolos con lenguaje marcadamente moderno, de conceptos y términos acuñados por Aristóteles y Tomás de Aquino. Si analizamos el amor entre hombre y mujer cabe poner, afirma, su primer elemento en el atractivo: en el sentirse atraído, en el sentir agrado al contemplar a alguien que se presenta ante nosotros como un bien, como dotado de bondad y de belleza (p. 76-77). El atractivo está ligado al conocimiento, pero no tiene una estructura puramente cognoscitiva. Hay en él un momento de querer, de voluntad, en virtud de la cual la atención se fija en la persona que atrae. De otra parte, aunque el atractivo implica un conjunto de experiencias o estados vividos por quien lo siente, no es sólo eso: tiene por objeto una persona y ordena a ella; en

otras palabras el atractivo es ya amor: amor de complacencia, como decían los antiguos.

Demos un paso más. En el atractivo, en la experiencia del agrado, en la complacencia, tienen gran parte las reacciones emotivo-afectivas, y ese hecho plantea el problema de su fundamentación, ya que tales reacciones son, en el fondo, ciegas y pueden por consiguiente tanto encaminar la complacencia hacia un auténtico bien, como hacia una mera apariencia. Importa en suma —afirma Karol Wojtyla trascendiendo la fenomenología para llegar a la ontología— que el agrado se funde «en la verdad de la persona», y ello no sólo en cuanto que esté provocado por valores que la persona que atrae realmente posee —sin lo cual daría, más pronto o más tarde, paso al desengaño—, sino en cuanto que atienda no sólo a valores parciales, a aquello que se encuentra en la persona, sino que alcance a la persona en sí misma. Porque es entonces, y sólo entonces, cuando se abre a un amor en toda su plenitud.

Pero junto a ese elemento de agrado, de complacencia, el amor implica deseo. Y por eso los medievales hablaron de *amor concupiscentiae*, de amor de concupiscencia, de amor que consiste en desear. Veamos este punto. La existencia del deseo es signo de la limitación humana, que urge e impulsa a la busca de lo que complementa y completa el propio ser. Entre el deseo y la utilidad hay semejanzas, pero conviene señalar que el amor de concupiscencia no se reduce a deseo utilitario, ni se identifica con la sensualidad: surge desde la perspectiva del sujeto, y supone la búsqueda de un complemento, pero hay en su centro una afirmación de la bondad de la persona deseada en cuanto tal; es, en otras palabras, no un deseo del placer o de la satisfacción sensual sino deseo de la persona en cuanto que conocida como buena, como un bien. De todas formas, para alcanzar la perfección del amor, necesita completarse con el *amor benevolentiae*, con el amor de benevolencia: con aquel amor que consiste no ya en desear a la persona como un bien para uno mismo, sino en desear el bien para ella; no ya en decir «te deseo como un bien», sino «deseo tu bien». Ambos momentos por lo demás no se excluyen sino que se integran en una unidad cuyo momento supremo debe ser la benevolencia, la preocupación por el otro.

Para entenderlo más a fondo, añade Karol Wojtyla, hay que tener presente que el amor —y concretamente el amor entre el hombre y la mujer, que es el que se está considerando— debe ser visto «no tanto como el amor del uno *para con* el otro cuanto, más bien, como algo que existe *entre* ellos» (p. 88): numérica y psicológicamente hay dos amores, pero esos dos hechos psicológicos se unen dando lugar a un todo único que une y ata entre sí a las personas. El amor, para ser pleno, implica, como ya supo ver Aristóteles en sus estudios sobre la amistad, reciprocidad, y una reciprocidad en la que aquello que mutuamente se entrega y recibe no sean unos bienes cualesquiera, sino precisamente el amor integral, el amor-virtud, el amor a la otra persona considerada en sí mis-





ma y deseando su supremo bien. Al llegar a este punto Wojtyła completa el análisis comparando entre sí el sentimiento de simpatía —ese sentimiento que Scheler estudió con tanta hondura— y la amistad. La simpatía se sitúa al nivel de la afectividad: es «sentir con», amor afectivo, anterior en cierto modo a toda decisión, que introduce a otra persona en la órbita del propio mundo interior. La simpatía une pero, como todo estado afectivo, es débil y está expuesto a la crisis y a la consunción. Sólo la voluntad, tal y como se expresa en el amor de benevolencia y de amistad, puede dar consistencia al amor. «Desde el punto de vista de la educación del amor, se impone la siguiente exigencia: hay que *transformar* la simpatía en amistad y *completar* la amistad con la simpatía» (p. 96-97), de forma que el amor sea sólido y la afectividad lo acompañe y se le subordine.

Un último rasgo falta para completar la descripción del amor que se expresa en el matrimonio, y precisamente un rasgo que pone de relieve su absoluta radicalidad: el amor matrimonial implica el don de la persona, la entrega de sí mismo, del propio yo (cfr. p. 102). Es más que querer el bien para el otro; es darse al otro como bien para él. El amor matrimonial expresa así la dinámica total del amor, que encuentra en esa actitud de plena entrega su realización suprema. No es por eso sorprendente, comenta Wojtyła como de pasada, que la teología mística haya visto siempre en el matrimonio una analogía para explicar las relaciones del alma con Dios.

### *El amor desde las perspectivas psicológica y ética*

Pero si esa es la substancia del amor, ¿cómo surge y se desarrolla? Pasamos así del análisis metafísico al psicológico. La percepción de la belleza y del atractivo de la otra persona, los estados y movimientos sensuales o afectivos, la conciencia de los valores que cada ser humano encarna, la decisión de la voluntad, son algunos de los momentos del proceso psicológico del amor que Karol Wojtyła analiza. El amor entre hombre y mujer, afirma en conclusión, nace sobre la base de la tendencia sexual y asume en su génesis y desarrollo toda una amplia gama de experiencias sensoriales y afectivas, pero implica, y por cierto como elemento determinante, constitutivo, la espiritualidad. De ahí que, desde la perspectiva psicológica, todo análisis del amor que aspire a ser completo y adecuado deba poner el acento en una palabra que hemos encontrado ya: integración, y tener muy presente que la integración es totalización, tendencia a la unidad y a la plenitud y que, por tanto, puede alcanzarse sólo desde la dimensión espiritual del hombre, desde la libertad ejercida según el amor y la verdad, única fuerza capaz de unificar las tendencias del ser humano en orden a la persona (cfr. p. 127). El amor es siempre problema de interioridad, de espiritualidad: si la interioridad desaparece deja de ser amor; lo que, en ese caso, pueda subsis-

tir en los sentidos y en la mera vitalidad sexual ya no es amor, sino uso del otro reducido a objeto, placer separado del centro que le da sentido. Lo que da su verdad al amor es el comportamiento de la libertad.

Pero es necesario dar un paso más, advierte Karol Wojtyla. Todo compromiso afectivo que sea existencialmente hondo, profundo, se presenta, en efecto, como subjetivamente verdadero, y en cierto modo lo es. Pero para captar la imagen completa y auténtica del amor no nos basta examinar su verdad subjetiva: hay que atender a su verdad objetiva. En otras palabras, el análisis psicológico del amor tiene que completarse con su análisis moral, porque el amor auténtico y pleno no es sólo sentimiento, y tanto menos mera excitación sensual, sino virtud. ¿Qué implica el realizarse del amor como virtud? Ante todo la afirmación de la persona: el dirigirse a otro no como simple objeto de placer o como mero portador de valores sensuales sino como persona, individuo humano de sexo diferente al propio pero que no se agota en su sexualidad, de forma que la percepción de la sexualidad ha de ser integrada en el conjunto de su ser personal y vista desde él. En segundo lugar, el reconocimiento del don de sí como exigencia propia del amor; el que ama renuncia a ser independiente, a pertenecerse en exclusiva: no hay amor sin pasar por el renunciamiento. Un tal renunciamiento está guiado, es cierto, por la convicción profunda de que la entrega a la persona amada conduce no a un empobrecimiento de sí, sino al contrario a un enriquecimiento, a una expansión del propio yo como persona, pero implica siempre un real y auténtico desprendimiento de la satisfacción inmediata. Es por tanto superador del egoísmo y de toda actitud utilitarista. Es esa entrega, mutuamente realizada y mutuamente recibida, lo que produce la unión de las personas y lo que funda la legitimidad de las relaciones sexuales, que tienen sentido sólo como expresión de un amor así y, por tanto, sólo en el matrimonio.

La perspectiva ética del amor pone, en suma, de manifiesto, con especial fuerza, su relación con la responsabilidad, ya que todo hombre, al atraer hacia sí a la mujer (o viceversa) e invitarla a compartir su amor, debe preguntarse: ¿es verdadero, es suficientemente maduro mi amor como para no decepcionar a la confianza que en él deposita aquella a la que invito y llamo? (cfr. p. 141-142). Una tal responsabilidad es, resulta claro, responsabilidad ante la persona, e implica no sólo conciencia de los valores espirituales sino altruismo, consideración de la realidad no desde sí sino desde el otro, disposición de entrega que revierte sobre la propia persona hasta conducirla a una plenitud cada vez mayor.

Un último punto completa el análisis moral del amor que Karol Wojtyla realiza: una nueva referencia a la libertad, o más exactamente al compromiso de la libertad que el amor implica, a fin de subrayar su sentido enriquecedor. Amar es darse y todo don de sí significa limitar la propia libertad en provecho de otro. Tal limitación no es negativa, sino al contrario «positiva, alegre, creadora» (p. 148). Y no lo es por-

que no es simple limitación sino afirmación. La libertad está hecha para el amor: si no desemboca en el amor se condena al vacío. El amor compromete a la libertad, pero precisamente llenándola de aquello que la voluntad desea: el bien. Hablar de compromiso es, por lo demás, hablar de proyección hacia el futuro, de disponibilidad para la búsqueda efectiva del bien del otro y del bien de la humanidad hacia el que la fecundidad sexual ordena, más aún ansias de que el otro alcance el bien sin limitación alguna. Hay pues un rasgo divino en el amor, porque quien quiere el bien infinito para otro quiere para él a Dios. Ahí reside, en última instancia, la gran fuerza moral del amor, lo que dota al amor de su más alto valor moral y lo hace ser un amor capaz de afrontar y superar todos los avatares de la existencia cotidiana. Porque, no se olvide, el amor es realidad que crece; hay una educación del amor, un cultivo del amor: «en alguna medida, el amor no *es* nunca, sino que *va siendo* en cada momento lo que de hecho le aporta cada una de las personas y la profundidad de su compromiso» (p. 152-153).

### C) LA PERSONA Y LA CASTIDAD

A principios del siglo, Max Scheler escribió el ensayo *Rehabilitierung der Tugend*, rehabilitación de la virtud<sup>6</sup>, en el que expuso su conocido análisis del resentimiento, entendiéndolo por tal esa falta de objetividad en el juicio que nace de la desviación de la voluntad, esa rebelión frente a lo real que surge cuando el hombre, para liberarse del esfuerzo que implica la realización de un valor, disminuye su importancia y llega incluso a negarlo más aún a sostener que no es un valor sino un mal, y a criticarlo por tanto con actitud amarga, resentida. A esas reflexiones schelerianas se refiere Karol Wojtyla al iniciar el tercer capítulo destinado a exponer algunos elementos de esa educación, de ese cultivo del amor cuya necesidad ha sido puesta de relieve al final del capítulo anterior. Frente al subjetivismo —el resentimiento no es en última instancia sino una manifestación de esa actitud subjetivista en la que el placer reemplaza al amor— es necesario, dice, rehabilitar, poner de manifiesto el profundo valor de algunas actitudes que el resentimiento ha conseguido oscurecer: la castidad, el pudor, la continencia, que son presentados en ocasiones como fruto de una mentalidad estrecha, enemiga del amor, pero que son en realidad servidores y defensores del amor.

#### *El valor de la castidad*

Veámoslo en primer lugar con respecto a la castidad. ¿Qué es lo propio y específico de esta virtud?: defender, salvaguardar y conservar la transparencia del amor, responde Karol Wojtyla. El amor se dirige

6. Está recogido en *Gesammelte Werke*, t. 3, p. 13-31.



a la persona, todo acto que manifieste el amor, que sea acto de amor, debe pues estar impregnado por el reconocimiento del valor de la persona. Sentidos y sentimientos tienen un papel en el amor, pero han de estar presentes de manera que no oculten a la persona en cuanto tal, o sea sin degenerar en erotismo, en subjetivismo, en reducción del otro a mero objeto de placer: preservar ese orden debido, evitar lo que quitaría transparencia del amor es el cometido propio de la virtud de la castidad (cfr. p. 161).

El papel imprescriptible de la castidad deriva de la estructura misma de la tendencia sexual que hace reaccionar al hombre frente a los valores sexuales provocando el despertar de la sensualidad. Ese despertar de la sensualidad, esa concupiscencia carnal no es una realidad mala en cuanto tal, pero sí, como antes quedó dicho, incompleta, ya que no incluye todos los elementos del amor: necesita pues ser elevada al amor, a ese compromiso de la libertad que se dirige a la persona en su integridad, en la plenitud de sus valores. De ahí que, aun sin ser mala, entrañe un peligro: que la voluntad se deje arrastrar por ella viendo a la persona como objeto no de amor sino de erotismo. Se desemboca así en el egoísmo y en el pecado que, en este campo, puede ser descrito como el acto por el que el hombre, orientando su voluntad no hacia lo bueno sino hacia lo agradable, pierde todo contacto con el valor de la persona y deja rienda suelta a la concupiscencia carnal y a la busca del placer considerado como fin en sí mismo.

Frente a una tal inferencia no es suficiente defensa la afectividad, que, ciertamente, trasciende la sensualidad, pero que, dejada a sí misma, puede desembocar en un subjetivismo de los valores, y por esa vía en la consideración (equivocada) del placer como valor supremo. En otras palabras, sólo el «realismo de la virtud» permite realizar el amor. La castidad se nos presenta así en todo su valor: gracias a ella puede el amor realizarse como virtud. Tomás de Aquino relacionó la castidad con la templanza, virtud que gobierna los movimientos sensuales sometiendo los a la razón. Y tenía razón al hablar así, comenta Karol Wojtyła. Con todo, añade, la relación con la templanza no explica por entero la castidad: hay «que subrayar la estrecha relación que existe entre la castidad y el amor» (p. 188). Se comprende entonces plenamente que la castidad no es «un freno ciego» de la sensualidad, ni una actitud negativa: es, ante todo, un sí. La castidad presupone la percepción del valor de la persona y su esencia consiste «en realzar a su nivel (el de la persona) toda reacción ante los valores del cuerpo y del sexo» (p. 189). Por eso la castidad no implica en modo alguno un desprecio del cuerpo, antes bien su auténtica afirmación: porque el cuerpo tiene su pleno valor cuando se lo sitúa y comprende como expresión de la persona, como elemento integrante de la persona.



### *El pudor y la continencia*

Intimamente relacionado con la virtud de la castidad está el pudor, la tendencia a disimular, a no exponer públicamente, sea los hechos externos, sea los estados interiores relacionados con la sexualidad. Un análisis del pudor pone de manifiesto que, en sí mismo, no está vinculado con el temor ni, mucho menos, con una consideración de lo sexual como algo malo o indigno, sino que, como la castidad, entronca con la conciencia del valor de la persona. Es porque el hombre es consciente de su inalienabilidad y de su inviolabilidad, de su interioridad, por lo que protege su sexualidad a fin de evitar no sólo el ser usado sino incluso el ser considerado como mero objeto de placer. El pudor sexual es un movimiento instintivo, susceptible de ser elevado a virtud, que defiende la inviolabilidad de la persona, no para aislarla o excluirla del amor, sino para abrirla a él, ya que, no se olvide, el amor es verdadero amor, y no simple concupiscencia, cuando se dirige no a los valores sexuales considerados aisladamente, sino a la persona en su totalidad. De ahí la gravedad del impudor que, acentuando la sexualidad, poniendo en primer plano los valores del sexo, oculta el valor esencial de la persona reduciéndola a la condición de mero objeto, a la situación de un ser del que se puede uno servir sin amarlo.

Un estudio del pudor no puede por lo demás, si aspira a ser completo, dejar de referirse a su dinámica en el interior de la vida matrimonial. Karol Wojtyla la resume en la frase «absorción de la vergüenza por el amor» (p. 201), dando a la palabra absorción un sentido que recuerda la «Aufhebung» hegeliana, ya que con ella quiere significar no la supresión del pudor, sino su conservación pero elevado a un nivel superior. En la vida matrimonial auténtica los esposos no se tratan el uno al otro como objetos de placer, sino como personas que se aman, de ahí que «las relaciones sexuales de los esposos no son simplemente una forma de impudor que se hace legal gracias al hecho del matrimonio, sino que, al contrario, son conformes a las exigencias intrínsecas del pudor (a no ser que los mismos esposos las hagan impúdicas por su manera de realizarlas)» (p. 203).

La castidad está relacionada, ya lo veíamos, con la templanza y, por tanto, con el dominio de sí; es pues elemento integrante de la castidad la tercera de las actitudes estudiadas por Karol Wojtyla: la continencia, por la que el hombre, actuando como señor de la concupiscencia, defiende la perfección que como persona le es propia. Quien no posea la continencia, quien no domine sus estados sensuales, dejará obrar arbitrariamente a lo que, siendo inferior, debe estar subordinado a lo superior —a la interioridad espiritual—, y por tanto acabará subordinando la persona al placer. Tiene la continencia la misma estructura ya encontrada al analizar la castidad y el pudor: se funda en la afirmación de la per-

sona. Resulta así claro que la continencia de la que se habla considerándola como virtud no es una continencia ciega —el mero dominio— sino la que resulta del proceso de objetividad de los valores, de la que el momento de dominio es consecuencia; de ahí que la verdadera continencia no tenga nunca resonancias frustrantes sino realizadoras.

Señalemos, por lo demás, siguiendo a Karol Wojtyla, que la continencia se refiere no sólo a la sensualidad sino también a la afectividad. De ahí que, en este apartado, dedique varias páginas a hablar de la ternura, del cariño, de esa disposición del corazón en virtud de la cual percibiendo el estado de alma de otra persona, tendemos a comunicarle cuán íntimamente estamos unidos a ella. Puede parecer extraño, comenta (cfr. p. 231), que se trate de la ternura en un apartado donde se está hablando de continencia. Y sin embargo, añade, es un lugar adecuado ya que sólo una ternura reglada, cálida y firme a la vez, expresa el amor y se sitúa a su servicio.

Sensualidad, afectividad, amor: tales son los tres niveles axiológicos que Karol Wojtyla distingue en una jerarquía que rige toda la exposición que antecede. Cada uno de esos tres niveles tiene su dinámica y sus características propias, pero no son independientes entre sí, ni deben desarrollarse de manera simplemente paralela: han de estar integrados en una síntesis que tenga su eje en la interioridad espiritual de la persona. La sensualidad se abre a la afectividad y ambas se subordinan al amor, disposición de ánimo, virtud, por la que el hombre (o la mujer) ven en el otro a una persona, ser dotado de valor en sí, capaz de bien y, en última instancia, de Dios. Es esa jerarquía axiológica lo que la castidad, el pudor y la continencia defienden y fomentan. Por eso son actitudes apreciadas cuando se comprende con plenitud la riqueza del amor, y miradas con desprecio e incluso con ira —con resentimiento— cuando se ha oscurecido en la conciencia el significado de lo que el amor es. Rehabilitarles es, en suma, rehabilitar el amor, y eso es lo que Karol Wojtyla ha procurado hacer.

#### D) JUSTICIA PARA CON EL CREADOR

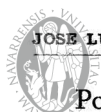
Del matrimonio se ha hablado constantemente desde las primeras páginas de *Amor y responsabilidad*: una de las líneas de fondo de este libro es precisamente poner de manifiesto que el amor entre hombre y mujer implica, por sus características propias, la ordenación al matrimonio, ya que fuera de él se degrada y adultera. Resumiendo y desarrollando perspectivas ya apuntadas, el cuarto y último capítulo, donde el tema de la responsabilidad es llevado a su cumbre —de ahí el título: «justicia para con el Creador»— estudia temáticamente la realidad matrimonial.



### *El matrimonio como institución social y religiosa*

«Puesto que una persona no puede ser nunca objeto de goce para otra, sino solamente objeto (o más exactamente co-sujeto) de amor, la unión del hombre y de la mujer necesita un encuadramiento adecuado en el que las relaciones sexuales estén plenamente realizadas, pero de manera que garanticen al mismo tiempo una unión duradera de las personas. Semejante unión se llama matrimonio» (p. 235). Con esta frase inicia el capítulo, abriendo así un discurso encaminado a poner de manifiesto que la monogamia y la indisolubilidad matrimonial están estrictamente exigidas por la naturaleza del amor conyugal. Sin ellas, afirma categóricamente Karol Wojtyla, la unión entre hombre y mujer decae al nivel de mero uso mutuo para el propio goce. Y ello, añade, no sólo desde el momento en que pueda producirse la ruptura de la unidad o de la indisolubilidad matrimoniales, sino desde el instante mismo en que esa posibilidad de ruptura es admitida en la conciencia: quien admite el divorcio y la bigamia proclama, implícitamente, que el matrimonio no tiene más significado que el de una ocasión de goce sexual (cfr. p. 239). La estricta monogamia, es decir la unidad e indisolubilidad matrimoniales, preserva en cambio el orden objetivo del amor, y, con él, la afirmación del valor supra-utilitario de la persona.

De ahí la importancia del matrimonio como institución: no simple hecho resultante de las relaciones sexuales de la pareja, sino realidad instituida, establecida según justicia. Más aún, subraya Karol Wojtyla, es precisamente la institución lo que justifica las relaciones sexuales, y aquí, como ya antes se señalaba, la palabra justificar no significa disculpar algo que en el fondo es un mal, sino, al contrario, dotar de justicia intrínseca a una determinada realidad. Al insistir en este punto, Karol Wojtyla no sólo recoge y desarrolla reflexiones anteriores sino que introduce un nuevo dato: el hecho de que el ser humano vive y se desarrolla en sociedad. Hablar del matrimonio como institución es no sólo hablar de una estabilidad de la unión hombre-mujer, sino hablar de una estabilidad públicamente proclamada y públicamente reconocida. Y ello, añade, importa no sólo a causa de las consecuencias naturales de la unión matrimonial —los hijos y la consiguiente prolongación del matrimonio en la familia—, sino también a causa de las personas mismas que la integran: el reconocimiento social de la legitimidad, de la intrínseca justicia de un amor, no es algo marginal a éste, sino elemento esencial, dada la condición social del ser humano. De ahí que esa publicidad en la constitución de la institución matrimonial sea factor decisivo para la justificación, en el sentido indicado, de la vida matrimonial; si no hay matrimonio, sino simple cohabitación fáctica de una pareja, no se ha ido más allá del subjetivismo y del utilitarismo: no se ha alcanzado el nivel auténticamente personal del amor (cfr. p. 247-248).



Por lo demás, prosigue, el hombre no está situado sólo ante la sociedad, sino también ante Dios. El matrimonio como institución opera también en esta dimensión religiosa o teologal: la asunción del compromiso matrimonial ante Dios justifica, hace justas, las relaciones conyugales, ya que, por ese acto, los esposos reconocen y proclaman el dominio de Dios sobre toda la realidad creada y advierten que, en la constitución de la sociedad matrimonial, no sólo se entregan y reciben mutuamente, sino que Dios mismo los entrega el uno al otro, o más exactamente aprueba el don recíproco de sí que acaban de realizar sancionando su unión. El carácter sacramental del matrimonio cristiano, añade, entronca con esa realidad natural y la eleva (cfr. p. 252-253).

### *Matrimonio y procreación*

Pero el matrimonio no consiste en un acto aislado sino en una serie de actos; mejor, es un estado, una institución permanente que crea el marco de la convivencia de un hombre y de una mujer para toda la vida. Y ello plantea el problema de la justicia interna de todos y cada uno de los actos que se sucedan a lo largo del vivir matrimonial. Por lo que respecta a las relaciones sexuales un criterio se impone: en esas relaciones se entrecruzan el orden de la naturaleza, cuyo fin es la procreación, y el orden de las personas, que se expresa en el amor, de forma que ambos han de ser vividos y realizados sin detrimento ni del uno ni del otro. En otras palabras, paternidad, maternidad y amor han de estar unidos en la vivencia de la realidad matrimonial, de modo que «las relaciones sexuales del hombre y de la mujer en el matrimonio no tienen el pleno valor de una unión de personas más que cuando suponen una aceptación de la posibilidad de la procreación» (p. 257). La «disposición general a la procreación» es momento intrínseco de toda vida matrimonial dotada de valor; en la conciencia de los esposos debe estar siempre presente la aceptación de la paternidad, o la maternidad, un «yo puedo ser padre», «yo puedo ser madre» que signifiquen «yo cuento con el hecho de que puedo ser padre, o madre, y estoy dispuesto a aceptar la concepción si tiene lugar» (cfr. p. 258-259, 268-269). La actitud contraceptiva destruye la estructura propia de la institución matrimonial y el valor de la persona que en ella se expresa.

Desde esa posición neta Karol Wojtyła aborda el estudio de la continencia periódica. Una precisión de orden terminológico, que establece en estas páginas, nos ofrece el núcleo de su pensamiento: propiamente hablando la continencia periódica moralmente legítima no es un método —si sólo fuera eso no sería sino un medio más entre los que sirven para asegurar el placer eludiendo la responsabilidad y no superaría por tanto la mentalidad contraceptiva—, sino un ejercicio de virtud (cfr. p. 273). En otras palabras debe ser fruto de una actitud generosa, desinteresada, concentrada sobre el bien y no sobre lo útil. Más aún ha de

estar acompañada de una actitud abierta a la procreación. La disposición «yo cuento con la eventualidad de ser padre (o madre) y la acepto» ha de permanecer en todo caso. Esa disposición no es destruida por el mero hecho de no desear tener un hijo en un momento dado (aunque se lo aceptaría si viniera), pero sí lo es en cambio por el propósito de emplear todos los medios que puedan excluir la concepción o de excluirla totalmente aunque fuera con un método solo. En suma «ya que es virtud y no método en el sentido utilitarista, la continencia periódica no puede ir acompañada de la negativa total a procrear, siendo como es la disposición para la paternidad y para la maternidad la justificación (en el sentido antes dicho) de las relaciones conyugales, manteniéndolas al nivel de la unión verdadera de las personas (...) He ahí por qué, si se quiere considerar la continencia periódica como un «método» es únicamente como un método de regulación de nacimientos, pero no como medio de eliminación de la familia» (p. 274-275)<sup>7</sup>.

### *Justicia para con el Creador*

Hasta este momento, en los diversos capítulos que componen este libro, Karol Wojtyla ha enfocado el tema del amor desde una perspectiva personalista, como relación entre personas, hombre y mujer, que mutuamente se entregan realizando en el amor la justicia, es decir todo lo que la realidad del ser personal y todo lo que la pertenencia a la naturaleza exigen. No han faltado a lo largo de la exposición referencias a la relación que esas personas que se aman dicen a Dios, pero de ordinario, ha sido en forma de esbozo o de sugerencia. Por eso, llegando ya al final de su itinerario, dedica un apartado a tratar específicamente este punto, subrayando el alcance de una expresión que ya hemos encontrado: «justicia para con el Creador». Hablar de justicia del hombre para con Dios es, explica, proclamar el carácter personal de Dios y afirmar la posibilidad de relaciones interpersonales entre el hombre y El. El ser humano, situado en el mundo, advierte su condición de persona y la realidad de la naturaleza: realizarse como persona, tratar a los demás como personas, conformar sus actos al orden objetivo de la naturaleza, se le presentan así como normas y dimensiones de su actuar. Pero su itinerario intelectual no termina ahí: la razón —y la fe— le dan a conocer al Creador y le llevan a reconocer que todo viene a El. Por eso puede no sólo asumir y respetar sea el orden de la naturaleza sea el orden de la persona, sino hacerlo en cuanto que fundados en Dios y entrando en esa forma en relación con El. Cuando así ocurre el hombre

7. Esta doctrina, que coincide con la que, unos años después de la publicación de *Amor y responsabilidad*, proclamó Paulo VI en la encíclica *Humanae Vitae*, la reafirmó el arzobispo de Cracovia en el artículo «*La verità dell'enciclica «Humanae Vitae»*», aparecido en «*L'Osservatore Romano*», 5-I-1969, y reproducido por ese diario en su número del 12-XI-1978; una versión castellana ha sido publicada en la revista «*Palabra*» 161 (1979) p. 32-36.



«participa del pensamiento de Dios y toma parte en la ley que Dios ha dado al mundo al crearlo» (p. 281). En ello consiste la justicia para con el Creador en uno de sus sentidos más profundos: en el reconocimiento por parte del hombre de que él no es para sí mismo su propio legislador, sino que encuentra su ley —una ley que no le aherroja, sino que, al contrario, le lleva a la realización suprema del valor— en el querer divino.

Relaciones personales con Dios, obediencia a su voluntad, realización del orden de la naturaleza, amor a la persona creada a imagen de Dios se entrecruzan así en una profunda unidad, de la que la verdad de la vocación, de la virginidad, entendida como entrega plena de sí, de la paternidad y maternidad espirituales son reflejo y prolongación.

#### E) A MODO DE COMENTARIO

Con las consideraciones anteriores termina *Amor y responsabilidad*<sup>8</sup>. Su tono y su estilo son los de un ensayo, y los de un ensayo de empeño intelectual. Karol Wojtyła, se enfrentó con un tema —el de la naturaleza, presupuestos e implicaciones del amor entre hombre y mujer— y se esforzó por clarificarlo poniendo en ejercicio su capacidad de análisis y de reflexión. No se refugió en la erudición, ni se limitó a recoger lo que otros hubieran dicho, sino que afrontó derechamente los problemas que el tema planteaba buscando la verdad de las cosas, de modo que fuera esa verdad lo que iluminara su inteligencia y, después, la de sus lectores.

Al leer *Amor y responsabilidad* surge espontáneo el pensamiento de que hay relaciones estrechas entre este libro y el trabajo que su autor presentó, como ya dijimos, para obtener la habilitación de la docencia universitaria: su estudio de la axiología de Max Scheler en cuanto posible instrumento para la articulación de una ética cristiana. Porque *Amor y responsabilidad* recoge, sin duda alguna, los resultados de ese trabajo anterior. No sólo el nombre de Scheler es mencionado varias veces sino que, lo que importa más, la fenomenología, particularmente en su versión scheleriana, constituye un acompañamiento constante de la reflexión de Karol Wojtyła. Ciertamente, y de acuerdo con las conclusiones sentadas en su estudio anterior, ese recurso a la fenomenología, basado en el reconocimiento de su valor, está acompañado a la vez por la conciencia de sus límites y la consiguiente búsqueda de una fundamentación en la verdad del ser. En esa tarea la psicología metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino le ofrecen, en muchos puntos, luz y estímulo.

8. El libro incluye además un apéndice, titulado «La sexología y la moral. Revisión complementaria», en el que no se abordan cuestiones distintas de las ya citadas, sino que vuelve sobre las anteriormente expuestas para confrontar las consideraciones filosófico-teológicas que han precedido con las afirmaciones de la sexología médica.

Pero, por encima de una determinación de los autores que le han servido de ayuda, hay algo que debe ser subrayado: Karol Wojtyla no sólo se interesa, como ya hemos dicho, por la verdad, de forma que cuando acude a uno u otro autor lo hace en cuanto posible guía hacia ella, sino que, en esa busca, la luz primera y fundamental es la fe cristiana.

Henri de Lubac, en un breve prólogo a la edición francesa, reproducido en la castellana, comenta que en *Amor y responsabilidad* «el autor no se dirige únicamente a los creyentes; por lo menos no apela inmediatamente a su fe. No toma pie de las enseñanzas bíblicas, sino que arranca de las vías de la argumentación racional». Es cierto, pero no lo es menos que la fe está presente, y ello no sólo en los momentos —numerosos— en los que Karol Wojtyla se refiere expresamente a la Sagrada Escritura o a la tradición cristiana, sino en todas y cada una de las páginas del libro: aun en los casos en que no es mencionada constituye siempre la inspiración última. Y ello, conviene subrayarlo, sin disminuir en lo más mínimo esa racionalidad señalada por de Lubac, más aún sustentándola y potenciándola.

Junto a una honda comprensión del amor y sus dimensiones humanas integrales<sup>9</sup>, uno de los rasgos más significativos del proceder de Karol Wojtyla en la obra que comentamos es precisamente su participación en la actitud que, desde los inicios, ha sostenido a la teología cristiana: la convicción de que la fe es luz que ilumina la inteligencia y que otorga al hombre una comprensión plena de la realidad. Ciertamente la palabra de Dios nos habla de una verdad —Dios mismo y su designio salvador— que trasciende la empírica experiencia humana, pero trascendencia no quiere decir heterogeneidad ni lejanía: la Palabra que Dios dirige a la humanidad toca el corazón del hombre y vierte una luz profunda sobre la totalidad de nuestro vivir. Fe y razón, palabra divina y experiencia humana pueden, pues, y deben, entrar en diálogo. Y entran de hecho en las páginas de *Amor y responsabilidad*: Karol Wojtyla no vacila en escuchar las voces, antiguas y modernas, del pensamiento humano, seguro de que, al ponerlas en relación con la fe y el existir cristianos, ni la vivencia humana ni la cristiana perderán nada, porque la experiencia humana es punto de partida para conocer a Dios, y la palabra divina revela la verdad del hombre y la eleva a un orden superior.

Por eso, si, yendo más allá del libro y de la doctrina en él expuesta, atendemos a la persona de su autor, podemos decir que *Amor y responsabilidad* nos revela a un hombre apasionado de lo humano y de profunda fe, más aún en el que esas dos dimensiones se entrecruzan y funden. Un hombre que sabe bien que lo divino no destruye lo humano. Un hombre, en suma, que ha vivido, antes de pronunciarlas, las palabras

9. Esa penetración en el amor es testimoniada también por la obra teatral *El taller del orfebre*, escrita bajo el pseudónimo de Andrej Jawien, precisamente en 1960, es decir contemporáneamente a *Amor y responsabilidad*, de quien constituye como un complemento a nivel dramático y poético.



que, ya Sumo Pontífice, dijo el 22 de octubre, en la homilía con ocasión de la solemne inauguración de su pontificado: «¡Hermanos y hermanas! ¡No tengáis miedo de recibir a Cristo y de aceptar su potestad! ...¡No tengáis miedo! ¡Abrid, más aún, abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora las fronteras de los Estados, los vastos campos de la cultura, de la civilización, del desarrollo. ¡No tengáis miedo! Cristo sabe lo que hay dentro del hombre. ¡Sólo El lo sabe!»<sup>10</sup>.

## II. LA FE DE LA IGLESIA

### A) ENTRE CRACOVIA Y ROMA

En 1962 muere el administrador apostólico de la archidiócesis de Cracovia, y Karol Wojtyła, obispo auxiliar hasta el momento, es designado vicario capitular. Dos años más tarde, el 13 de enero de 1964, Paulo VI le confiere definitivamente el cuidado de la sede de Cracovia promoviendo arzobispo. Sobre sus hombros recae así la atención pastoral de una de las zonas más cargadas de historia y más llenas de vida de Polonia.

Antigua capital del Reino de Polonia, Cracovia fue la cuna de la nación polaca y el testigo de las aventuras y grandezas de un pasado que continúa reflejándose en sus monumentos y en sus templos, en especial en la gran catedral gótica de Wawel en la que —como ha comentado el propio Karol Wojtyła— «está concentrada» la historia del pueblo polaco<sup>11</sup>. Al trasladarse, en el siglo XVI, la capital a Varsovia, Cracovia sufrió un período de decadencia, aunque sin perder nunca la conciencia de su tradición y la impronta cultural que de ella deriva. A partir de mediados del siglo XIX inició una etapa de crecimiento económico, que se mantiene hasta nuestros días, incrementándose a raíz del asentamiento en sus alrededores del gran complejo industrial de Nowa Huta. Una acreditada universidad (La Jagellonica), dos millones de habitantes, 900 sacerdotes seculares y 700 pertenecientes a órdenes y congregaciones religiosas, 300 parroquias, un seminario en pleno funcionamiento, son algunos datos estadísticos que pueden completar esta descripción somera de la diócesis de Cracovia. Y todo ello en la Polonia de Gomulka y de Gierek, en esa coexistencia tensa entre un gobierno que ha adoptado una filosofía atea como criterio inspirador de su acción y un pueblo que vive una honda y vibrante fe cristiana. Tal es el ámbito en el que se mueve la acción pastoral de Mons. Wojtyła, que pronto se hace notar por sus dotes humanas y espirituales, convirtiéndose casi enseguida en una de las primeras figuras del episcopado polaco.

10. Texto original italiano en «L'Osservatore Romano» 23/24-X-1978; traducción castellana en este mismo número de «Scripta Theologica», p. 34.

11. *Signo de contradicción*, Madrid 1978, p. 106.



Pero su experiencia y su trabajo no se circunscriben a la sola Polonia. El 11 de octubre de 1962 se inician, en la basílica de San Pedro, las sesiones del Concilio Ecu­mé­ni­co Vaticano II, donde prosiguen hasta el 8 de diciembre de 1965. Karol Wojtyla vuelve así a Roma, pero ahora no ya como estudiante, sino como un obispo que ha sido con­vo­cado para testimo­niar la fe de la Iglesia y participar en ese gran movimiento de renovación espiritual y pastoral que Juan XXIII aspiraba a promover al decretar la celebración del Concilio. Al describir la aportación de Mons. Karol Wojtyla a los trabajos conciliares, diversos órganos de prensa lo han presentado como «un hombre del esquema XIII», es decir del esquema o proyecto que acabó dando lugar a la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. Esa frase, «hombre del esquema XIII», es sin duda acertada ya que formó parte, y muy activamente, en la elaboración de ese documento; pero dejaría de serlo si se le diera un alcance restrictivo, es decir, si se pensara que esa fue su única tarea o su único afán durante los trabajos conciliares: sus intereses fueron mucho más amplios y se extendieron prácticamente a todos los temas de que se ocupó el Concilio.

Antes del comienzo de las sesiones conciliares, la carta que, en respuesta a la petición hecha a todos los obispos, dirigió el 30 de diciembre de 1952 al presidente de la comisión antepreparatoria manifiesta claramente la amplitud de visión del entonces todavía joven obispo auxiliar de Cracovia: en ella sugiere en efecto que el Concilio se ocupe de la dignidad del hombre como persona, de la peculiaridad del personalismo cristiano, del ecumenismo, de la vocación y misión de los laicos, de la formación de los sacerdotes, del celibato sacerdotal, de los seminarios como focos de promoción intelectual y espiritual, del testimonio y el apostolado propio de monjes y religiosos...<sup>12</sup>.

Ya en pleno Concilio interviene por primera vez el 7 de noviembre de 1962, en la Congregación general n.º 14, durante la discusión de la constitución acerca de la Sagrada Liturgia, para reafirmar la importancia de la pastoral sacramental<sup>13</sup>. Días más tarde, en la Congregación general n.º 24, el 21 de noviembre de 1962, habla de nuevo, esta vez sobre el esquema de Constitución sobre la Sagrada Revelación<sup>14</sup>. Durante esta primera sesión de los trabajos conciliares presenta además un texto escrito con observaciones sobre el Decreto acerca de los medios de comunicación social<sup>15</sup> y otro, algo más amplio, con observaciones sobre

12. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I, vol. II, pars II, p. 741-748.

13. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pars II, p. 314-315.

14. *Acta...*, vol. I, pars III, p. 294.

15. *Acta...*, vol. I, pars III, p. 609.

la Constitución acerca de la Iglesia, con respecto a cuyo texto vuelve a intervenir en sesiones posteriores<sup>16</sup>.

Al progresar los trabajos conciliares fueron siendo presentados nuevos proyectos, entre ellos el del decreto sobre el ecumenismo, que, en un primer momento, incluía un capítulo sobre la libertad religiosa<sup>17</sup>. En la Congregación general n.º 88, celebrada el 25 de septiembre de 1964, interviene al respecto el ya arzobispo Karol Wojtyla, volviendo después sobre el tema, por escrito y de palabra, en varias ocasiones<sup>18</sup>. Interviene también, por esas mismas fechas, con relación a otro de los decretos en estudio: el del apostolado de los laicos<sup>19</sup>.

El proyecto de Constitución sobre la presencia de la Iglesia en el mundo, el esquema XIII, había ido siguiendo mientras tanto un *iter* largo y laborioso, siendo fruto de tanteos y reelaboraciones, hasta llegar a un proyecto que, a mediados de octubre de 1964, es sometido a discusión en el aula conciliar. Sobre esta temática venía trabajando Mons. Wojtyla desde tiempo atrás, primero solo, después al frente de un grupo de obispos polacos, más tarde como parte de algunas subcomisiones conciliares. El 21 de octubre de 1964, en la Congregación general n.º 106, toma la palabra, en nombre propio y del resto del episcopado de Polonia. Su intervención es amplia e importante. Conviene mucho, dice, que este esquema sea estudiado y aprobado, ya que puede y debe constituir un testimonio de la Iglesia ante el mundo; pero, añade, necesita ser reelaborado. Su alocución —a la que acompaña un nuevo proyecto de esquema— suscita un amplio eco<sup>20</sup>. Poco después es nombrado miembro del equipo encargado de redactar el nuevo proyecto de Constitución. Desde ese momento ocupa una posición de primer plano en los trabajos de varias subcomisiones y comisiones y luego, ya en octubre de 1965, en el desarrollo de las discusiones conciliares que culminan, el 6 de diciembre en ese año, con la aprobación de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*<sup>21</sup>. Todo ello le absorbe mucho tiempo, pero, sin embargo,

16. *Acta...*, vol. I, pars IV, p. 598-599; vol. II, pars III, p. 856-857; vol. II, pars IV, p. 340-342; vol. III, pars II, p. 178-179.

17. Ese capítulo se separó después del decreto, para dar origen a una declaración autónoma: la que lleva como título el de *Dignitatis humanae*.

18. *Acta...*, vol. III, pars II, p. 530-532; vol. III, pars II, p. 838-839; vol. III, pars III, p. 766-768; vol. IV, pars II, p. 11-13; vol. IV, pars II, p. 292-293. Habla de la libertad religiosa también en una de sus intervenciones sobre la *Gaudium et Spes*: *Acta...*, vol. V, pars II, p. 660-663.

19. *Acta...*, vol. III, pars IV, p. 69-70 y 788-789.

20. *Acta...*, vol. III, pars V, p. 298-300 (la intervención oral) y 300-314 (el proyecto de Constitución).

21. Intervenciones suyas relacionadas con la *Gaudium et spes* y recogidas en las actas conciliares pueden verse en las *Actas...*, vol. III, pars V, p. 680-682; vol. III, pars VII, p. 380-382; vol. IV, pars II, p. 660-663; vol. IV, pars II, p. 1069-1073; vol. IV, pars III, p. 242-243; en ellas se ocupa de temas como la persona humana, el ateísmo, el diálogo, el respeto a la vida y el aborto... Un intento de presentación sintética de las intervenciones conciliares de Mons. Karol Wojtyla, (especialmente de las referentes a la Const. *Gaudium et spes*), lo ofre-



consigue atender también al resto de las tareas conciliares: así, por ejemplo, una de sus últimas intervenciones se refiere a otro documento, el decreto sobre los sacerdotes, con respecto al cual presenta un escrito subrayando la urgencia de la santidad en el sacerdote y recordando que los presbíteros deben crecer en santidad a partir de su ministerio, siendo conscientes de su profunda vinculación al sacerdocio de Cristo<sup>22</sup>.

Cuando, el 8 de diciembre de 1965, se clausuró solemnemente el Concilio Vaticano II los obispos regresaron a sus diócesis incorporándose a sus tareas ordinarias. Así lo hizo también Mons. Karol Wojtyła, que, sin embargo, continuó volviendo con frecuencia a Roma, ya que la proyección universal alcanzada a lo largo de los trabajos conciliares fue posteriormente consolidándose y ampliándose. En el consistorio celebrado el 26 de junio de 1967, Paulo VI le confiere la dignidad de Cardenal. Es llamado además a colaborar en diversos organismos y dicasterios pontificios al ser nombrado consultor del *Consilium de laicis* y miembro de las Sagradas Congregaciones para la Iglesia Oriental, para el Clero, para la Educación Católica y para los Sacramentos y el Culto divino.

Entre las instituciones creadas a raíz del Concilio para canalizar la colegialidad episcopal y ofrecer a la Santa Sede el concurso y la colaboración de obispos de todo el mundo, se encuentra un organismo consultivo de especial importancia: el Sínodo de Obispos, creado en 1965, celebra su Primera Asamblea General en 1967<sup>23</sup>. El Cardenal Wojtyła formaba parte de la delegación designada por el episcopado de Polonia para participar en el Sínodo; no asistió, sin embargo, ya que, al igual que el resto de los obispos polacos, renunció a ir a Roma por solidaridad con el Cardenal Wyszyński, al que el gobierno de Varsovia había negado el permiso para salir del país. En octubre de 1969 tiene lugar una Asamblea Extraordinaria del Sínodo, en la que los obispos polacos pueden participar normalmente; entre ellos va el Cardenal Wojtyła, miembro esta vez por designación pontificia, dejando oír su palabra sobre la colegialidad episcopal, tema de esa reunión del Sínodo. Lo mis-

---

ce BENIGNO HERNÁNDEZ, *Juan Pablo II, un hombre del Concilio*, en «Ecclesia» 1907 (1978) p. 1331-1333.

22. *Acta...*, vol. IV, pars V, p. 519.

23. Las actas de las reuniones del Sínodo aún no han sido publicadas; como documentación sobre ellas se dispone, de momento, y aparte de declaraciones y artículos de prensa, de los comunicados oficiales entregados al término de las diversas sesiones y publicados luego, en todo o en parte, en «L'Osservatore Romano», «Documentation Catholique», «Ecclesia», etc. Los resúmenes de las intervenciones del Cardenal Wojtyła pueden verse, por ejemplo, en «Ecclesia», 1463 (1969) p. 1465; 1562 (1971), p. 1850; 1564 (1971) p. 1955; 1567 (1971) p. 2107; 1716 (1974) p. 1504-1508; 1719 (1974) p. 1665-1666; 1857 (1977) p. 1363; 1860 (1977) p. 1446 y 1447. Una síntesis de su actividad en el Sínodo la ofrecen CARMEN ENRÍQUEZ DE SALAMANCA y MARIANO CASADO, *La aportación de Karol Wojtyła al Sínodo de los obispos*, en «Ecclesia» 1907 (1978) p. 1335-1336 y, más documentada, CLAUDIO SORGI, *Ai Sinodi dei Vescovi*, en «L'Osservatore Romano», 22-X-1978, p. 9-10.



mo hace en septiembre y octubre de 1971, en la Segunda Asamblea General del Sínodo, que estuvo dedicada a otras dos cuestiones de gran importancia: el sacerdocio ministerial y la realización de la justicia en el mundo.

En marzo de 1970, Paulo VI, a fin de perfeccionar la estructura organizativa del Sínodo, había decidido crear un Consejo de la Secretaría General del Sínodo del que formaran parte 15 obispos —doce elegidos por la asamblea sinodal y tres nombrados por el Papa— y cuya misión fuera orientar y ayudar a la Secretaría General en la preparación de las sucesivas reuniones sinodales. A finales de la reunión de 1971 se procedió por primera vez a la elección de los miembros de ese Consejo: el Cardenal Wojtyla fue uno de los designados. Participó así, desde la etapa preparatoria, en la Tercera Asamblea General en la que tuvo una actuación muy destacada.

Esa tercera asamblea se celebró entre septiembre y octubre de 1974, y tuvo por tema la evangelización del mundo contemporáneo. Estuvo dividida en dos partes: predominantemente informativa la primera, teológica la segunda. Esta última se inició el 8 de octubre con una amplia relación que corrió a cargo, precisamente, del Cardenal Wojtyla<sup>24</sup>. La discusión que siguió fue amplia y rica. Al terminar, el 14 de octubre, el Cardenal Wojtyla tomó de nuevo la palabra para —junto con el cardenal Cordeiro, Arzobispo de Karachi— hacer una síntesis de las aportaciones a la teología de la evangelización realizadas durante el Sínodo<sup>25</sup>. En sus asambleas anteriores, el Sínodo había cerrado sus trabajos aprobando unos documentos conclusivos; en la reunión de 1974 se decidió, en cambio, no elaborar documento alguno, y preparar en su lugar una breve declaración o mensaje, que se haría público, y un elenco de cuestiones que, junto con el resto del material, fueran transmitidas al Papa, de modo que el Romano Pontífice pudiera servirse de todo ello para elaborar, si así lo estimara oportuno, un documento doctrinal: esa forma de proceder, se pensó, es la más adecuada para un organismo de carácter consultivo como es el Sínodo. En la comisión encargada de preparar la declaración final pública y de organizar el material que se entregaría al Papa, fue incluido el Cardenal Wojtyla, como era lógico teniendo en cuenta el papel jugado a lo largo de todas las sesiones anteriores<sup>26</sup>. Un año más tarde, el 8 de diciembre de 1975, Paulo VI publicaba la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, sin duda alguna uno de los

24. Un resumen de esa relación puede encontrarse en las fuentes señaladas en la nota 20; por ejemplo en «Ecclesia» 1716 (1974) p. 1504-1520.

25. Una breve panorámica de esa síntesis puede verse en «Ecclesia» 1720 (1974) p. 1665-1666. Con ocasión del Sínodo, pero ya fuera del aula sinodal, el Cardenal Wojtyla, trató también del tema de la evangelización en una conferencia de la que hablaremos más adelante.

26. La declaración pública puede verse en «L'Osservatore Romano» 27-X-1974 p. 2.

documentos fundamentales de su pontificado en el que, acogiendo la petición hecha por el Sínodo, glosa ampliamente la naturaleza, contenido, destinatarios, fines, medios y espíritu de la evangelización.

En otoño de 1977, precedida, como las anteriores, de una amplia preparación, tuvo lugar la Cuarta Asamblea General del Sínodo, convocada para tratar el tema de la catequesis en nuestro tiempo, con especial atención a la catequesis de niños y jóvenes<sup>27</sup>. Karol Wojtyla, que había intervenido en la preparación de la asamblea, ya que en 1974 volvió a ser designado miembro del Consejo de la Secretaría General, intervino también activamente en los trabajos, ocupándose de la catequesis como expresión de la fe, de la figura del catequista, de la catequesis parroquial, de las relaciones entre catequesis de jóvenes y catequesis de adultos, de la familia como lugar o ámbito de la catequesis... En los días finales del Sínodo, publicó además un artículo en «L'Osservatore Romano» en el que habla sobre el tema; de él entresacamos unos párrafos que expresan bien algunas de las líneas centrales de su pensamiento: «La catequesis está ligada necesariamente a la palabra de Dios (...) Los catequistas, personas de fe ya madura, tienen la misión de llevar a madurez la fe de aquellos a quienes la catequesis se dirige (...). La palabra de Dios, fuente primordial de la catequesis, se torna viva y eficaz cuando la transmisión de la palabra está acompañada por el ejemplo de la vida. La catequesis, por tanto, no puede ser concebida como una acción puramente intelectual ni puede equipararse a cualquier otra enseñanza de ciencias humanas. Hunde sus raíces en la existencia plena del hombre y del cristiano, tanto del catequista como del catequizando»<sup>28</sup>.

## B) LA FE DE LA IGLESIA

La participación en el Concilio y en el Sínodo de Obispos no agota como es lógico la actividad de Karol Wojtyla a lo largo de esos años. Durante ellos realiza numerosos viajes a diversos países europeos, a los Estados Unidos, a Australia, a Nueva Zelanda..., con ocasión de algunos de los cuales pronuncia discursos y conferencias<sup>29</sup>. Y, sobre todo,

27. Sobre la preparación y desarrollo de este Sínodo, ver José Manuel ESTEPA, *V Sínodo de obispos: La catequesis en el mundo actual*, en «Scripta Theologica» 10 (1978) 969-986.

28. *Catechista del suo tempo* en «L'Osservatore Romano», 18-XI-1977, p. 5; en este artículo, el Cardenal Wojtyla expone la doctrina sobre la catequesis glosando la figura de Maximiliano Kolbe.

29. Reseñamos algunas, no incluidas en el elenco bibliográfico citado en la nota 1:

—*The structure of self determination as the core of the theory of the person* en Tommaso d'Aquino nel VII Centenario. *Atti del Congresso Internazionale, Roma Napoli 1974*, Vol. 7, Napoles 1978, p. 37-44.

atiende a la archidiócesis de Cracovia dedicándose a las tareas pastorales de gobierno, a la predicación, al servicio de los sacramentos.

Esa actividad se refleja, aunque como es obvio sólo fragmentariamente, en el segundo de los libros con escritos de Karol Wojtyla aparecidos en castellano. A fines de octubre de 1978 la casa editorial italiana Edizioni Ares publicaba un libro recogiendo algunos textos del Cardenal Wojtyla. Casi enseguida Ediciones Universidad de Navarra iniciaba su traducción al castellano, para publicarlo con el mismo título que en italiano: *La fe de la Iglesia*<sup>30</sup>.

El libro recoge tres textos de características distintas: diversos por su fecha —el primero data de 1971, el segundo de 1974, el tercero de 1976—, lo son también por su naturaleza —una entrevista de prensa, una conferencia en un ciclo de carácter filosófico-teológico, unas alocuciones durante una procesión eucarística—, e incluso por la ciudad en que vieron la luz: dos de ellos en Roma, el tercero en Cracovia. Esa variedad hace que *La fe de la Iglesia* ofrezca una visión relativamente amplia del tono y estilo propios de la enseñanza y la predicación del Cardenal Wojtyla.

### *La evangelización y el hombre interior*

En *La fe de la Iglesia* los tres textos mencionados están recogidos cronológicamente; para analizar su contenido vamos a proceder siguiendo un orden diverso. Comenzaremos, concretamente, por el segundo de ellos: la conferencia titulada *La evangelización y el hombre interior*. Esa conferencia, pronunciada en Roma en octubre de 1974, formaba parte de un ciclo organizado por el Centro Romano di Incontri Sacerdotali, y dedicado al tema «Exaltación del hombre y sabiduría cristiana». Inició ese ciclo el profesor alemán Peter Berglar, que habló de «Historia universal y Reino de Dios»; lo continuó el catedrático español Antonio Millán Puelles, que disertó sobre «El problema ontológico

---

—*Il vescovo come servitore della fede. Fondamenti teologici del problema*, en «L'Osservatore Romano», 22-X-1978, p. 7-8 (se trata de la relación presentada al Simposio de obispos europeos celebrado en Roma en octubre de 1975).

—*L'Eucaristia e la fame di libertà e di giustizia*, en «L'Osservatore Romano», 18-X-1978, p. 6 (se trata de la homilía pronunciada en el Congreso Eucarístico Internacional de Filadelfia, en noviembre de 1976).

—*Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, en «L'Osservatore Romano», 22-X-1978, p. 5-6 (se trata de una conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Milán el 18 de Marzo de 1977).

30. Por gentileza de la editorial he podido manejar el libro en pruebas ya compuestas y paginadas. La obra, que se incluye en la colección Biblioteca NT, de la que forma el número 47, aparecerá en enero de 1979; los datos bibliográficos completos son por tanto: *La fe de la Iglesia. Textos del card. Karol Wojtyla*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1979.





del hombre como criatura»<sup>31</sup>, y lo clausuró el Cardenal Wojtyla con el texto mencionado<sup>32</sup>.

En esa conferencia, Mons. Karol Wojtyla se plantea la misma pregunta que en aquellos momentos estaba considerando —como acabamos de ver— la Tercera Asamblea General del Sínodo: ¿qué es la evangelización?, ¿a qué se ordena?, ¿cuál es su finalidad?, ¿con qué realidades está ligada o vinculada? Su respuesta se resume así: la evangelización se ordena y está unida a la formación del hombre interior, de la que depende el desarrollo del hombre en toda su plenitud.

Para llegar a esa conclusión, el Cardenal Wojtyla parte de la distinción paulina entre el «hombre carnal» y el «hombre espiritual». En los textos de los que San Pablo formula esa distinción no pretende meramente dar una lección de antropología: en sus epístolas —subraya el arzobispo de Cracovia— el Apóstol habla con la luz y la gracia del Espíritu. Pero no cabe duda de que en esos textos «se manifiesta la fuerza, tan propia del Evangelio, de descubrir la realidad espiritual del hombre, la plena dimensión de la profundidad del espíritu humano. Y este descubrimiento, aunque fragmentario, es mucho más agudo e incisivo que un conocimiento meramente racional del alma humana. En efecto, *el hombre espiritual*, en la definición de San Pablo, es al mismo tiempo *el hombre interior y el hombre completo*» (p. 63; p. 41).

Después de haber desarrollado algunos rasgos de esa visión del hombre implicada en los textos paulinos, el Cardenal Wojtyla pasa directamente a hablar de la moderna situación de las ciencias antropológicas. En la actualidad, señala, el hombre es objeto de estudio por numerosas disciplinas. Si comparamos la antropología contemporánea con la clásica— es decir la griega, la patrística y la medieval—, advertiremos una clara diferencia de enfoque: en la época clásica la antropología tiene un acento preponderantemente metafísico, de forma que su preocupación fundamental es el estudio del alma, su naturaleza y sus propiedades; en la actualidad tiene, en cambio, un cariz fenomenológico, y se centra por consiguiente en el análisis de las manifestaciones empíricas de la espiritualidad humana. Esta forma moderna de proceder, comenta Mons. Wojtyla, presenta innegables aspectos positivos: permite mostrar de forma inmediata, como realidad accesible a la experiencia —mejor, enraizada en ella—, la riqueza del espíritu humano. Ese ha sido, por lo demás, añade, el método seguido por el Concilio Vaticano II en docu-

31. El profesor Millán Puelles ha consignado los recuerdos que conservaba de su encuentro con el Cardenal Wojtyla con esa ocasión en unas declaraciones a la Agencia Europa Press, reproducidas por varios periódicos; pueden verse por ejemplo en el diario madrileño ABC, 18-X-1978, p. 8.

32. Esta conferencia fue publicada en italiano por «Scripta Theologica» en el primer fascículo de 1975 y se reproduce, en castellano, en este mismo número, p. 39-57. En el libro *La fe de la Iglesia* ocupa las páginas 59 a 96. Al referirnos a ella a continuación citaremos primero la página de *La fe de la Iglesia* y luego la de este fascículo de «Scripta Theologica».

mentos como la Constitución *Gaudium et spes* y la Declaración *Dignitatis humanae*. Ciertamente, prosigue con frases que actualizan las conclusiones a las que llegó en 1958 al estudiar a Max Scheler, ese itinerario intelectual no excluye la instancia metafísica, sino que más bien la reclama: la riqueza que el análisis fenomenológico descubre, permanece como suspendida en el vacío mientras no se alcanza esa fundamentación en verdad de la que la metafísica se ocupa frontalmente. Pero, concluye, ello no priva de su validez al acceso fenomenológico a la realidad.

Esas consideraciones del Cardenal Wojtyla sobre el *status* de la antropología, aunque interesantes en sí mismas, podrían parecer, a un lector apresurado, una digresión en cierto modo innecesaria, e incluso contraproducente, ya que aparta del problema central. No es así en modo alguno, ya que esas consideraciones cumplen una función clara en el conjunto de la conferencia: poner de manifiesto el punto a partir del cual el arzobispo de Cracovia va a plantear la posibilidad de un diálogo entre las enseñanzas evangélicas y paulinas y ese acercamiento fenomenológico a la antropología propia de amplios sectores del pensamiento actual. La psicología y la filosofía contemporáneas han realizado brillantes análisis de las diversas manifestaciones del espíritu humano, del conocimiento, de la voluntad, del amor. Sin negar nada de eso, el Evangelio nos hace dar un paso más, ya que al revelarnos que Dios ama al hombre y que lo ama hasta el extremo de querer inhabitar en él, afirma que el espíritu humano es «morada, tabernáculo, lugar de encuentro», que «constituye un *lugar*, una *substancia* totalmente particular» (p. 71; p. 45). Lo que el Evangelio nos dice sobre la venida de Dios al hombre se explica y se hace inteligible sólo presuponiendo la integridad personal del hombre, la profundidad de su ser. El espíritu humano es no sólo irreductible a la materia, sino ser que subsiste, que no se disuelve en una mera sucesión de actos de conciencia, de elección y de decisión sin consistencia alguna, sino que permanece y triunfa sobre la caducidad. Todo ello resulta, manifestado y afirmado en virtud del Evangelio, y no de modo sectorial sino pleno, no de manera meramente formal o abstracta sino en la realidad concreta y viva del anuncio de la salvación.

El Evangelio, revelación del Dios vivo que se aproxima al hombre, es por eso también, en cada época, revelación del hombre mismo, en cuanto que, al revelarnos la capacidad de ser llamados a Dios en Cristo, nos manifiesta nuestra más profunda riqueza. Todo cuanto el hombre, en cualquier momento de su historia pueda saber acerca de su inteligencia, de su libertad, de su apertura a la verdad, de su conciencia moral, recibe así una confirmación, configuración y orientación definitivas (cfr. p. 74-75; p. 46-47).

El mensaje que implica la palabra cristiana de salvación, no se yuxtapone al existir humano, sino que lo ilumina desde dentro dando a conocer la verdad del hombre: el Evangelio revela al hombre como per-



sona, como ser capaz de interioridad plena, de apertura decisiva a la comunicación con los demás, más aún con Dios, y por tanto como hombre espiritual o interior en el sentido de San Pablo, e impulsa por consiguiente a luchar por él. Evangelización y promoción del hombre interior forman una profunda unidad.

Con estas afirmaciones el Cardenal Wojtyla ha llegado al centro de su conferencia, ya que ha puesto de manifiesto que la evangelización cristiana requiere, para ser entendida con plenitud, una profunda visión de la riqueza propia del ser humano. Y, de esa forma, ha tomado posición, de manera neta, frente a los planteamientos que pretendan reducirla a un proceso de naturaleza o efectos predominantemente sociológicos: la evangelización producirá efectos también a ese nivel, pero su substancia se sitúa a un orden más profundo, el del hombre como ser espiritual. A lo que la evangelización invita ante todo no es a la promoción social, sino a la promoción del hombre interior.

Todo ello es de importancia decisiva, pero no deja de ser, en cierto modo, genérico: para que termine de incidir en la realidad existencial es necesario manifestar de forma más concreta en qué consiste esa lucha por el hombre espiritual a la que la evangelización invita. A ello se dedica el resto de la conferencia, en la que el arzobispo de Cracovia va analizando algunas de las instancias ideológicas y de las tendencias sociales de nuestro tiempo: las ansias de liberación económica y social, el concepto de alienación, el desarrollo de la técnica con el consiguiente incremento de las posibilidades de dominio de la materia, la sociedad de consumo, el permisivismo moral... Una y otra vez pone de manifiesto la ambivalencia que caracteriza a algunos de esos fenómenos o la desviación en que incurren otros y recuerda un dato fundamental: la lucha por el hombre espiritual no puede, en modo alguno, ser reducida a ámbitos o planteamientos como los mencionados, puesto que nos remite a una realidad de superior hondura y riqueza.

Se hace así patente lo que puede ser calificado de punta cortante, acerada, de la evangelización. La palabra del Evangelio alcanza al hombre en lo íntimo del corazón, manifestando lo que en su vida y en cuanto le rodea pertenece al hombre carnal y lo que pertenece al hombre espiritual, e invitándole a romper con el primero y promover y fortalecer el segundo. Al obrar así la palabra evangélica libera y edifica, ya que el hombre interior es el hombre completo, pero para hacerlo debe, necesariamente, enfrentarse con el hombre carnal. La evangelización encontrará por eso siempre resistencia, oposición, ya que chocará con hábitos y actitudes emparentadas con el pecado y, más radicalmente, con la tendencia a la autosuficiencia, al antropocentrismo, en suma con ese engaño, fruto de la acción de aquél a quien el Evangelio llama «padre de la mentira» (Io 8,44), que lleva al hombre a encerrarse en sí mismo. La historia entera, pasada y presente, así lo testifica. Ante esa realidad de la contradicción, el cristiano no puede retraerse, ni renunciar a transmitir





la Palabra recibida, sino que, confiado en el poder de Cristo, ha de proclamarla de forma decidida, presentándola con toda su fuerza: de ello depende ese fortalecimiento del hombre interior al que la evangelización está íntimamente unida.

Es claro por lo demás —y ésta es la última cuestión que plantea el Cardenal Wojtyla— que ese fortalecimiento interior no es tarea meramente humana, ya que se trata de un fortalecimiento que deriva de la fe y del amor de Cristo, como dice San Pablo en la carta a los efesios (3,14ss.), y por tanto misterio ante el que «es obligado ponerse de rodillas porque nos encontramos ante la realidad de la acción del mismo Dios en el alma humana» (p. 91; p. 54). «He aquí por qué —y con estas frases termina la conferencia— la evangelización, que se centra en la necesidad de fortalecer el hombre interior, muestra su conexión lógica con los Sacramentos, instituidos por Cristo precisamente para dar al hombre la vida nueva de los hijos de Dios» (p. 95-96; p. 57).

### *Con la fortaleza de la fe*

Es innegable el parentesco, en la metodología y en el lenguaje, entre esta conferencia sobre *La evangelización y el hombre interior* y el libro *Amor y responsabilidad*: en ambos textos se manifiesta un mismo uso de la fenomenología y una misma actitud ante la cultura. Pero es sobre todo significativo el parentesco, mejor la identidad, a nivel del espíritu: tanto en un escrito como en el otro se hace presente un cristiano consciente del valor de la fe que le ha sido concedida. Los otros dos textos recogidos en el libro que estamos ahora comentando —es decir la entrevista concedida en Roma y las alocuciones predicadas en Cracovia— son también expresión de fe —de ahí que el título que los abarca, *La fe de la Iglesia*, resulte acertado—, pero testimoniada de una forma diversa: no a través del discurso o reflexión propias del intelectual y del teólogo, sino de la confesión y proclamación propias del obispo, del pastor de almas.

El más antiguo de esos dos textos, la entrevista, data, como ha quedado dicho, de 1971<sup>33</sup>, y fue realizada con ocasión de la presencia en Roma del Cardenal Wojtyla para participar en la Segunda Asamblea General del Sínodo de Obispos en la que, según señalamos en su momento, fueron estudiadas diversas cuestiones relacionadas con el sacerdocio ministerial y con la realización social de la justicia. El entrevistador orienta sus preguntas hacia esos dos temas, pero predominantemente hacia el primero. El Cardenal Wojtyla responde comentando textos del Sínodo y evocando su experiencia como sacerdote y obispo en Polonia.

En más de un momento aflora en sus respuestas una preocupación parecida a la que, durante las discusiones conciliares sobre el esque-

33. En *La fe de la Iglesia* esta entrevista ocupa las páginas 33 a 55.

ma XIII, le llevaron a recordar que no hay un único mundo cultural o social, sino una pluralidad de ellos: también en esta entrevista, el arzobispo de Cracovia pone en guardia frente a las generalizaciones indebidas, y argumenta en varias ocasiones haciendo referencia a las peculiaridades de la experiencia polaca, muy distinta de la de otras naciones, incluso europeas. Así lo hace por ejemplo respecto a la cuestión, debatida sobre todo en ámbitos centroeuropeos durante la etapa anterior a la Asamblea del Sínodo, de la llamada «crisis de identidad del sacerdote». «De los sondeos recientes entre sacerdotes polacos —afirma en cierto momento— se deduce que entre nosotros no se puede hablar ni de crisis de identidad del sacerdote, ni de crisis de la Iglesia. En el choque con la ideología marxista y su ateísmo programado y difundido propagandísticamente, la Iglesia no ha perdido la propia identidad» (p. 47-48). «Las crisis, cuando las hay —añade—, son individuales; y aquí volvemos al problema de la fe y de la espiritualidad».

Esta última frase, nos conduce, a través de las precisiones sociológicas —que, a fin de cuentas, tienen en la entrevista una función heurística o provocadora de la reflexión y del pensamiento— al núcleo central tanto de ésta como de las demás contestaciones a la entrevista. «La fe —continúa, haciendo explícito su pensamiento— es una gracia sobrenatural que se desarrolla en las circunstancias más variadas y contradictorias»: puede pues hacer frente a cualquier coyuntura histórica; si nuestro tiempo plantea cuestiones propias —y lo hace puesto que el incremento del progreso material lleva consigo fuertes tensiones en la vida espiritual—, debe responderse no con temor sino con confianza, con conciencia de que la resolución radical de esas tensiones «depende de un incremento proporcional de la vida de la fe» (p. 48).

«Y ésta —prosigue, completando su contestación a la pregunta sobre la 'crisis de identidad' sacerdotal—, más allá de los diagnósticos, fue también la respuesta fundamental del Sínodo». Y —podríamos añadir glosando lo que es, sin duda, el principio inspirador de todas sus contestaciones— la respuesta fundamental en cualquier caso, más allá de todo diagnóstico y de todo problema: no, ciertamente, porque se nieguen los problemas o se desconozca la necesidad del estudio y del análisis a fin de alcanzar diagnósticos adecuados y operativos, sino porque se sabe y se proclama que la fe es la única luz que permite llegar al núcleo último de las cuestiones humanas y la única fuerza que permite afrontar los problemas del hombre con esa fortaleza y esa serenidad que hacen posible su resolución efectiva. En esta entrevista, como en los otros textos que hemos tenido oportunidad de examinar, Karol Wojtyla se manifiesta atento al dato concreto, ajeno a soluciones estereotipadas, abierto a las cuestiones nuevas, sensible a los problemas y, a la vez, seguro de la verdad de Cristo y a la vitalidad de su gracia, firme en sus convicciones y en su actuación.

Por lo demás, quizá sea la firmeza, la fortaleza interior, el rasgo distintivo del último texto recogido en este libro, cuyo título precisamente es el de *El coraje de confesar la fe*. Entre las tradiciones más arraigadas en Cracovia se encuentra la procesión del *Corpus Christi*, que, partiendo de la catedral de Wawel, recorre diversas calles para luego regresar a la catedral, no sin antes haberse detenido, para hacer una estación, ante cuatro altares preparados al efecto. El texto publicado recoge las alocuciones pronunciadas en 1976 por el Cardenal Wojtyla en esas cuatro estaciones<sup>34</sup>.

La costumbre usual en Cracovia exigía que la procesión llegara hasta la Plaza Mayor de la ciudad, pero, en 1976, las autoridades municipales, sin razón objetiva alguna, prohibieron ese recorrido, autorizando sólo otro más breve. Quizá fuera ese hecho lo que movió a Mons. Wojtyla a hablar en sus cuatro homilías de la necesidad de confesar la fe en todo momento, también en situaciones de dificultad o de persecución. En cualquier caso el hecho es que, con tono valiente y decidido, denuncia en ella la discriminación de que, en numerosos campos, eran objeto los católicos pocalos, cuya libertad para expresar y practicar la fe se encontraba en muchos momentos amenazada y violada. Con acentos que recuerdan textos de escritores cristianos de la época romana, pone de manifiesto que la fe católica impulsa a vivir las virtudes cívicas: la discriminación, la represión social son, pues, injustificadas. Al actuar así, los poderes públicos privan a la sociedad de la aportación que podrían y deberían realizar una parte importantísima de sus ciudadanos; más aún —añade, uniendo a los acentos clásicos, otros enormemente característicos de su actitud intelectual, según hemos tenido ya ocasión de señalar— está destruyendo la substancia del vivir social, porque al atacar y violar la libertad religiosa no se está atacando una libertad entre muchas, sino la libertad radical del ser humano y por tanto se está intentando destrozarlo al hombre en su valor más íntimo. Defender la libertad religiosa es defender al hombre en su integridad, es defender y promover una «gran causa del hombre»: «¡Porque la causa de la libertad espiritual del hombre, de la libertad de las conciencias, de la libertad religiosa, es una gran causa humana! ¡Una causa del hombre de siempre, del hombre de hoy!» (p. 108-109)<sup>35</sup>.

Sobre la base de esa fe profunda en el valor divino y humano del Evangelio, el Cardenal Wojtyla se dirigió a los fieles que le escuchaban —una gran muchedumbre llenaba la plaza de Wawel y las calles adyacentes— para invitarles a seguir siendo firmes, fieles, decididos en la confesión

34. En *La fe de la Iglesia* ocupan las páginas 99 a 125.

35. La libertad religiosa —escribía el 2 de diciembre de 1978, ya como Juan Pablo II al Secretario General de las Naciones Unidas con motivo del trigésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre— «constituye la base de todas las demás libertades y está inseparablemente unida a ellas, por razón de esa verdadera dignidad que posee la persona humana («L'Osservatore Romano», 11 y 12-XII-1978, p. 1).



de su fe. Unas palabras de Cristo le sirven de lema: «¡Yo te confieso, Padre, Señor del Cielo y de la Tierra!» (Mt 11,25). «Esta confesión —comenta— es un deber para todos nosotros, pero es también una particular exigencia espiritual. Vivimos en tiempos en los que se olvida a Dios, en los que no se Le confiesa, en los que se Le arranca de las publicaciones, de los libros, de los programas de la vida pública. Un mundo privado de Dios, privado de su origen y de su fin —el mundo arrancado a su Creador—; ésta es la ideología y la imagen que se quiere inculcar en el hombre moderno bajo diversas formas: el mundo sin Dios. Y es precisamente contra todas estas tendencias por lo que se hace necesario unirnos a Jesucristo que dijo: *¡Yo te confieso, Padre, Señor del Cielo y de la Tierra!*» (p. 101-102). «Desde el comienzo el príncipe de las tinieblas ha actuado de manera que el hombre buscase el horizonte de su vida exclusivamente en este mundo, como si este mundo pudiese satisfacer al hombre. *Mi corazón está inquieto hasta que descanse en Ti*, dijo San Agustín. Y esta es la gran verdad del hombre. Es el gran principio de la libertad, cuya fuente está en Dios. Queridos hermanos y hermanas, ¡no dejemos que nos quiten a Dios!» (p. 110)<sup>36</sup>.

### III. SIGNO DE CONTRADICCION

Todos los años, en Cuaresma, el Romano Pontífice suele hacer ejercicios espirituales. La predicación de esos ejercicios, en los que toman también parte algunos de los más inmediatos colaboradores del Papa, se encomienda a la persona que el propio Pontífice designa. En 1976 Paulo VI decidió acudir para ello al arzobispo de Cracovia. El texto de las homilias y meditaciones que el Cardenal Karol Wojtyla pronunció con esa ocasión constituyen su tercer libro aparecido en castellano: *Signo de contradicción*. Publicado en polaco, en Varsovia, el mismo 1976, apareció, en 1977, en italiano, idioma en el que los ejercicios habían sido predicados; sobre la base de la edición italiana está hecha la versión castellana terminada de imprimir en diciembre de 1978<sup>37</sup>.

36. Sobre la predicación del Cardenal Wojtyla en Cracovia pueden encontrarse algunos recuerdos e impresiones en los artículos de SILVANO STRACCA y BOGUMIL LEWANDOWSKI publicados en «L'Osservatore Romano», 22-X-1978, p. 14. En el segundo de esos artículos se citan, por cierto, párrafos de una de sus alocuciones durante otra procesión en las fiestas del *Corpus Christi*, la de 1978, en los que el Cardenal Wojtyla comenta el lema *totus tuus*, que aparece en su escudo episcopal. Parte de otra alocución pronunciada en esa misma procesión de 1978, y en la que habla sobre el tema cristianismo y patriotismo, ha sido recogida en «Ecclesia» 1907 (1978) p. 1328-1329.

37. Los datos bibliográficos completos son: *Signo de contradicción*, trad. de Manuel Fernández Hernández, colección BAC minor, Editorial Católica, Madrid 1978. Esta traducción, siendo correcta, deja algo que desear en diversos puntos.

Está anunciada, para aparecer a principios de 1979, la versión en catalán: *Signe de contradicció*, trad. de Osvald Cardona, Ediciones Palabra, Madrid.

Quando el Cardenal Wojtyla recibió el encargo de predicar esos ejercicios —cuenta el Cardenal Stefan Wyszynski, arzobispo de Varsovia y primado de Polonia, en la presentación del libro—, lo aceptó «no sin cierta aprensión, pero con docilidad»; «para llevarlo a cabo —añade— ha unido a la fe el recuerdo a la oración ferviente y el patrimonio de su experiencia pastoral»<sup>38</sup>. De oración habla también el Cardenal Marcelo González Martín, arzobispo de Toledo, en el prólogo a la edición castellana: «Me contaba un día en Roma, durante el Cónclave, un cardenal italiano, huésped durante una semana del arzobispo de Cracovia en su palacio arzobispal hace unos años, que al entrar en la capilla privada del palacio vio una mesa con algunos objetos de escritorio. Pronto supo que ello se debía a que el Cardenal Wojtyla tenía la costumbre, según le dijeron, de escribir los guiones de sus homilías y discursos religiosos precisamente en la capilla, en ambiente de oración (...) Seguramente muchas de estas meditaciones y conferencias (que integran *Signo de contradicción*) están pensadas y escritas en la capilla, junto al Señor sacramentado, junto a alguna imagencita de la Virgen María de Czestochowa»<sup>39</sup>.

Es muy posible que así haya sido. En cualquier caso los ejercicios espirituales que el Cardenal Wojtyla predicó en 1976 giraron en torno a una realidad fundamental: la situación del hombre frente a Dios. El hombre, creado por Dios, es interpelado por El con una llamada ineludible, cuya acogida y cuyo rechazo determinan el valor —o el desvalor— de la existencia. Dos textos bíblicos, a los que remite en las primeras páginas, dan entrada a la exposición: el salmo 139, el más amplio canto veterotestamentario a la presencia de Dios —«¡Oh Yavé!, tú me has examinado y me conoces, tú conoces cuándo me siento y cuándo me levanto, y de lejos entiendes mi pensamiento...»—, y las palabras pronunciadas por el anciano Simeón al contemplar a Jesús, niño recién nacido, en brazos de su Madre, a la entrada del templo: «puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel, y para signo de contradicción» (Lc 2,34). Esas palabras —comenta— van a ser «el hilo conductor de nuestras meditaciones» (p. 10): la clave desde la que reflexionar sobre la historia del hombre en toda la amplitud de la palabra, es decir sobre la historia de cada individuo singular y la de la humanidad entera.

#### A) EL HOMBRE FRENTE A DIOS

¿Cuál es el itinerario que conduce al pensamiento humano hacia Dios? Esa es la primera pregunta que el Cardenal Wojtyla formulaba ante quienes, escuchándole, hacían sus ejercicios espirituales en la Ca-

38. *Signo de contradicción*, p. XVII.

39. o. c., p. XII-XIII.

pilla Matilde de los palacios vaticanos. ¿Cómo accede el hombre al *Deus immensae maiestatis*, al Dios de inmensa majestad? El itinerario de la mente hacia Dios —responde— «emerge de lo íntimo del hombre, del interior de las criaturas, del análisis agudo del universo» (p. 13).

### *Itinerario de la mente, itinerario del hombre*

Pero, ¿hablar así no es acaso continuar repitiendo frases propias del pasado, de una época primitiva e ingenua, que aún no conocía toda la complejidad del mundo y era por tanto incapaz de percibir la autonomía de la realidad mundana? Los pensadores de la antigüedad, prolongando sus análisis de la realidad, del ser y del bien, se elevaban hasta el Ser y el Bien en sí mismos. Hoy, en cambio, se encuentra ampliamente difundida una mentalidad que no busca las razones últimas, sino que se conforma con las inmediatas: el hombre, renunciando a la sabiduría, declara conformarse con la ciencia. Los resultados alcanzados por esa ciencia en el dominio del mundo son innegables y, sin embargo —añade el Cardenal Wojtyla—, ante la pérdida de verticalidad, de sentido de lo divino que se advierte entre científicos contemporáneos resulta casi obligado preguntarse: ¿no habrá ocurrido quizá que «el conocimiento humano ha echado a andar por un camino —un camino secundario— y ha dejado a un lado las rutas principales?» (p. 16).

El arzobispo de Cracovia insinúa así una crítica del cientificismo y del pragmatismo que, desarrollada, conduciría a redescubrir y replantear los grandes temas de la metafísica clásica. Pero, apuntada esa vía, no se adentra en ella, sino que dirige su atención hacia el contexto humano en el que se sitúa el itinerario hacia Dios. Porque, comenta, ese dirigirse del hombre hacia Dios es, ciertamente, como dijera San Buenaventura, un *itinerarium mentis*, una vía del pensamiento, pero, añade, no del sólo pensamiento, sino del hombre todo entero. ¿No ofrece ese hecho una clara posibilidad de diálogo con la situación cultural contemporánea? Sí, responde; la clave metafísica y la referencia filosófica a Dios como Absoluto no ocupan un lugar privilegiado en la filosofía de nuestro tiempo, pero hay, en cambio, en ella, al menos en parte de ella, una honda atención a la persona, desde la que puede abrirse paso la referencia a Dios, «el Tú divino, que permite que el yo humano se constituya» (p. 20). «El *itinerarium mentis in Deum* emerge —citemos sus propias palabras —de lo profundo de las criaturas y de lo íntimo del hombre. En esta andadura, la mentalidad moderna se apoya en la experiencia del hombre y en la afirmación de la trascendencia de la persona humana (...). La trascendencia de la persona se halla estrechamente vinculada con la referencia a Aquel que constituye la base fundamental de todos nuestros juicios sobre el ser, sobre el bien, sobre la verdad y sobre la belleza. Se



vincula con la referencia a Aquel que es también totalmente Otro, porque es infinito» (p. 21-22).

En ese planteamiento —estrictamente paralelo al que hemos encontrado ya en la conferencia *La evangelización y el hombre interior*— queda patente, a nuestro juicio, un rasgo fundamental del método de Karol Wojtyła al situar frente a frente los afanes del hombre y el misterio de Dios. Para describirlo digamos, en primer lugar, que aborda el tema no como filósofo sino como teólogo, y por tanto no como quien analiza el ser humano sin conocer aún el término al que ese análisis podrá conducirle, sino como quien, conociendo a Dios en quien se encuentra toda respuesta y todo bien, desciende a analizar al hombre para poner de relieve la presencia en él de una apertura a lo divino que la realidad de Dios fuerza a afirmar, ya desde un principio. En segundo lugar —y este punto es decisivo—, que, para proceder a ese análisis, tiene presente no al hombre en sí mismo considerado, es decir en abstracto, sino al hombre tal y como se da en la realidad cultural que le rodea, connotando por consiguiente sus ideas, ilusiones, preocupaciones, esperanzas y deseos. De ahí un método dialógico que toma ocasión precisamente de la comprensión que tiene de sí mismo el hombre con quien se dialoga<sup>40</sup>. Esa comprensión puede ser tal vez fragmentaria, inacabada o incluso inadecuada; pero Karol Wojtyła, al interpellarlo e invitarlo al diálogo, no se detiene a poner de manifiesto esas limitaciones, errores o lagunas de su forma de pensar, sino que prefiere poner el acento en los aspectos válidos, susceptibles de ser tomados como punto de partida para conducir la mente, al hombre entero, hacia Dios.

No ignora, concretamente, repitámoslo, que el análisis fenomenológico del existir personal es insuficiente para clarificar y fundamentar todo el valor y el destino de la persona, y así lo declara expresamente, recordando la necesidad de la instancia metafísica; pero esta convicción no le lleva a entrar en polémica con la fenomenología sino que, tomándola tal y como de hecho se da, prolonga sus análisis a fin de poner de manifiesto que el despliegue de la personalidad humana fuerza al hombre a salir de sí mismo, a situarse ante la trascendencia y, en suma, ante Dios. Si eso se consigue, si el hombre, por la vía que sea, es llevado al conocimiento de la realidad de Dios, todo lo demás —también en el orden intelectual— vendrá por añadidura. Tal es, a nuestro juicio, la razón de que su atención no se centre en los *preambula fidei*, ni en sanar eventuales deficiencias de la inteligencia en su conocer natural, sino que vaya directamente a la fe, fiado en su plena eficacia. Otros pensadores cristianos basan su forma de proceder en el convencimiento de que

40. Este método recuerda algunas de las observaciones que hizo durante el Concilio Vaticano II en su intervención del 21-X-1964 sobre la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*.

la filosofía puede preparar el camino a la fe; Karol Wojtyla no niega en modo alguno la validez de ese planteamiento, pero, al menos en sus obras vertidas al castellano, sigue al inverso; situar ante la fe, seguro de que ésta, en su despliegue, sanará, si así hace falta, a la filosofía, y al hombre todo entero.

Pero sigamos adelante en la lectura de *Signo de contradicción*. El Cardenal Wojtyla recuerda a continuación que hablar de un itinerario del hombre hacia Dios no describe por entero la realidad de nuestra situación ante El. Dios no es un ser lejano, que espera, en su lejanía, que el hombre llegue a descubrirlo, sino un Dios al que el amor ha movido a acercarse a los hombres: el Señor de infinita majestad «ha querido hacerse para nosotros también el Dios de la alianza» (p. 25). Es significativo, comenta el Cardenal Wojtyla prolongando esa afirmación, que los textos bíblicos y litúrgicos, al hablarnos de la alianza, hablen también de la creación: la alianza, añade, comienza, en cierto modo, con la creación ya que también ésta —la creación— es fruto del amor. «La reflexión sobre la ontología del universo, la reflexión sobre el ser, deben correr parejas con la reflexión sobre la axiología del mundo, con la reflexión acerca del bien y sus valores» (p. 27). Una ontología que no se abra a la axiología, una reflexión sobre el ser que no se prolongue en reflexión sobre el amor no conseguirá alcanzar esa profunda verdad sobre las cosas que nos ha manifestado la revelación cristiana, al decirnos que la lógica que preside la creación es la lógica del amor, al enseñarnos que «no tenemos ante nosotros a un gran Constructor del mundo, a un Demiurgo: estamos ante el gran Corazón» (p. 29).

Ese «gran Corazón», ese Dios que es amor, ha creado al hombre y lo ha colocado en el mundo, dándole la posibilidad de descubrir sus leyes y dominarlas. La capacidad de dominio sobre la materia es fruto de la alianza, del amor divino hacia el hombre; pero —subraya Karol Wojtyla que, aquí como en otras páginas, entra en diálogo crítico con el marxismo y otras filosofías de la praxis— los frutos de la alianza no se agotan a ese nivel: el Génesis nos dice que el hombre, en el paraíso, fue colocado ante el árbol de la ciencia del bien y del mal, con el que está relacionado el árbol de la vida (cfr. Gen 2,16-17 y 2,9). En otras palabras, el hombre no está más allá del bien y del mal sino enfrentado con la responsabilidad moral, y ésta le abre a la vida, a un don de la gracia que encuentra su plenitud en Cristo. No es en su relación con el mundo material como el hombre se estructura y define, puesto que está colocado ante un horizonte más amplio y, en última instancia, ante Dios mismo. Esa es la significación radical de la alianza, anunciada de algún modo desde el inicio, pero revelada y realizada con plenitud en Cristo: en El el hombre recibe el don de poder dirigirse a Dios llamándole Padre. «En realidad de verdad —exclama Karol Wojtyla, con tono exultante—, ¡el Dios de infinita majestad es el Dios de la Alianza!» (p. 35).

## *Negación de Dios y muerte del hombre*

Ese planteamiento decididamente teológico, más aún teologal, hace que el arzobispo de Cracovia, a la hora de juzgar el curso de la historia, sin desconocer la posibilidad de otras perspectivas más limitadas, adopte una posición neta: el sentido de la historia ha de ser juzgado en orden a Dios y, más concretamente, en orden a la actitud del corazón con respecto a Dios. Es decir, frente a lo que afirman algunas teorías sobre la secularización y el apagamiento de la conciencia de la realidad de Dios en el hombre («teologías de la muerte de Dios»), el problema radical de nuestro tiempo, y de cualquier otro tiempo, no es el de la dificultad para reconocer a Dios, sino el de su negación por parte del hombre. El drama de la historia se juega, a fin de cuentas, no a nivel de la inteligencia, sino de la voluntad. Por eso Cristo es realmente «signo de contradicción» que revela lo que hay en el corazón del hombre: amor o egoísmo, bondad o mezquindad, salvación o pecado. La cuarta meditación, que lleva por título «los caminos de la negación», se detiene precisamente a considerar este aspecto, duro pero real, de la existencia.

Comienza el Cardenal Wojtyla esta meditación citando varios textos de la Constitución *Gaudium et spes* en los que se analizan algunas de las formas que reviste el ateísmo y algunos de los factores que intervienen en su aparición y desarrollo. Pero enseguida, buscando la explicación última, invita a dar un paso más, acudiendo a las palabras primeras de la Biblia: al capítulo tercero del Génesis, en el que se nos narra la primera negación de Dios por parte del hombre, y, provocándola, se nos presenta a la figura trágica de Satanás. Frente a la Palabra de Dios que resuena en la creación y en la alianza, surge la anti-Palabra pronunciada por el «padre de la mentira». ¿Cómo tienta Satanás? «No se presenta al hombre —comenta— negando la existencia de Dios: no le niega la existencia y la omnipotencia que se expresan en la creación: apunta directamente al Dios de la Alianza» (p. 40). La realidad de Dios es demasiado evidente para que la tentación pueda comenzar por ponerla en duda: lo que la anti-Palabra procura debilitar ante todo es la fe en la Palabra que Dios dirige al hombre, la fe en su mensaje de amor, y de esa forma, una vez debilitada la confianza del hombre en Dios, atraerle hacia esa actitud de rebeldía radical, hacia ese *non serviam* que en cierto modo resume y define a Satanás.

El análisis de la tentación diabólica narrada en el Génesis se prolonga, en la meditación del Cardenal Wojtyla, con una reflexión sobre la historia, implícita en parte en las afirmaciones anteriores y eco de la doctrina, antes señalada, sobre las relaciones entre ontología y axiología: la negación de esta última es, en efecto, concebida como el paso para la negación de la primera, de forma que la historia presencia el irse manifestando cada vez más claramente las implicaciones de la semilla de rebelión sembrada por Satanás en el corazón humano. El diablo aspira



comenta— a transmitir al hombre su rebeldía radical, pero ello no acontece de golpe sino poco a poco. La primera fase de ese proceso está caracterizada por una tendencia del hombre a servirse del mundo, a centrarse en él como si fuera capaz de dominarlo por sí solo, con independencia de Dios, encontrando su plena realización en ese dominio: de esa forma el mundo deja de ser campo de colaboración con el Creador, para convertirse en ocasión de rebelión frente a El. «El mundo como palestra de la lucha entre el hombre y Dios, de la contraposición de lo creado con el Creador; éste es el gran drama de la historia, del mito y de la civilización» (p. 43).

Esa pretensión de vivir en el mundo sin Dios no es, sin embargo, la última manifestación de la anti-Palabra: ésta quiere ir aún más a fondo, llegar hasta el extremo de la plena y total negación de Dios. La doctrina de la alienación tal y como ha sido formulada por Feuerbach y Marx, la tesis según la cual es necesario negar a Dios para afirmar al hombre, cobra así un significado emblemático: en ella, se nos revela toda la radicalidad de la tentación presente desde los inicios. De forma que en nuestros días parece como si nos encontráramos ante «el más alto grado de tensión entre la Palabra y la anti-Palabra en la historia de la humanidad» (p. 47).

Tal es la dimensión profunda del acontecer que revela Cristo, signo de contradicción. Pero para ser fieles a la visión de la historia que se desprende de los párrafos del Cardenal Wojtyla que estamos comentando, hemos de añadir algo más. Porque en esos párrafos nos habla de un *crescendo* en el manifestarse de las implicaciones de la rebeldía originaria, pero insiste a la vez en la vaciedad y el engaño que esa rebeldía trae consigo. «¡Hay que quitarle el mundo a Dios! ¿Y después? ¡Después hay que dárselo al hombre!», exclama resumiendo la actitud de apartamiento de Dios; «pero —añade enseguida— ¿es que al hombre se le puede entregar el mundo con mayor plenitud que la que se le dio al principio de la creación? ¿Puede dársele de otra manera? ¿Puede dársele fuera del orden objetivo del ser, del bien y del mal? Y si se le entrega de forma diversa, es decir, al margen del orden objetivo, ¿no se revolverá acaso contra el hombre, sometiéndolo a la esclavitud?» (p. 45-46). Porque —no lo olvidemos— Satanás es el padre de la mentira: Dios no es el negador del hombre y del mundo, sino su creador; Dios no es un demiurgo envidioso, sino el «gran Corazón», el Dios de la Alianza, el Dios que ama y que por amor difunde sus dones y se da El mismo. La anti-Palabra de Satanás no es afirmación capaz de producir el ser y el valor sino sólo negación de la Palabra divina, única fuerza creadora. Sólo la aceptación del árbol del bien y del mal, de la responsabilidad ante Dios, abre el camino al árbol de la vida. La rebeldía de Satanás no engendra vida, sino muerte, no conduce a libertad sino a servidumbre. El camino de la negación de Dios es también el camino de la negación del hombre.

Por eso no es extraño —y así lo señala el arzobispo de Cracovia en este libro y lo ha subrayado después Juan Pablo II en sus discursos y alocuciones— que la cultura contemporánea, que presencia las formulaciones más netas del ateísmo, sea también testigo de profundas angustias existenciales y de violentos ataques a la dignidad del hombre. Cristo, «signo de contradicción», nos sitúa ante la raíz de los problemas de nuestro tiempo, y de todo tiempo, a la par que nos abre la vía para la verdad y la salvación del hombre.

## B) EL AMOR, SUBSTRATO DE LA HISTORIA

Al terminar la cuarta meditación, el Cardenal Wojtyla interrumpe la descripción de la presencia del mal en la historia, el análisis de la tensión espiritual que subyace a nuestro tiempo. Y, en la meditación siguiente, nos invita a contemplar los misterios gozosos del Santo Rosario. En un primer momento ese salto resulta llamativo, pero enseguida se advierte que esa nueva meditación no es un paréntesis piadoso que interrumpe indebidamente un denso itinerario intelectual, sino un componente esencial de ese itinerario. Porque el análisis histórico-cultural no es, en realidad, para Karol Wojtyla más que un momento de una empresa más profunda y ambiciosa: impulsar al hombre a situarse ante la historia no como un espectador que contempla sucesos que le son ajenos, sino como quien se siente interpelado por lo que le concierne en lo más íntimo de su ser, ya que a través de los sucesos y acontecimientos Dios llama al corazón. La respuesta radical ante el acontecer se alcanza sólo en la fe y la oración, y la contemplación de los misterios de gozo del Santo Rosario —Encarnación, Visitación, Nacimiento de Jesús...— invita a una oración sincera y trae a la memoria, por encima de tentaciones, dificultades y problemas una realidad suprema: la Palabra amorosa de Dios, capaz de vencer al pecado, de destruir la muerte y hacer eterna la vida.

### *La fidelidad de Dios a su Amor*

Ante la acción del «padre de la mentira», ante el desamor humano, en suma, ante la realidad del pecado, Dios no se autoconfina en el silencio, ni abandona al hombre caído en la rebeldía y en el engaño. De nuevo el primero de los libros de la Biblia, el Génesis, nos ofrece un testimonio imperecedero, al narrarnos cómo, apenas cometido el pecado, Dios interviene. Si la obra de creación fue sellada con la bendición divina que proclama la realidad del bien («Vio Dios ser bueno...»); el pecado fue sellado por la maldición divina que lo vence y supera. La historia conoce, desde el instante de la caída originaria, la contraposición entre el bien y el mal, pero Dios, precisamente porque es el gran Corazón, «se halla por encima de esa contraposición, constituyendo así

el fundamento último del bien (...) Dios es más grande que el contraste y que la separación que la criatura ha introducido en el mundo. El es un Dios cada vez más grande, no sólo como Dios de infinita majestad, sino también como Dios de la Alianza» (p. 60-61).

Un texto de la segunda carta a Timoteo, constituye el *leit-motiv* de las páginas de *Signo de contradicción* en que ahora nos encontramos: Dios es un Dios «que no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2,13). Dios es fiel a su amor. Cometido el pecado, emprende la obra de la reparación. Y lo hace como quien es, es decir, como «el totalmente Otro», frase que Karol Wojtyla toma de la teología contemporánea, pero para darle un sentido propio: con ella alude a la trascendencia absoluta de Dios, pero no tanto para subrayar la radical distinción entre Creador y criatura —como hace, por ejemplo Karl Barth— sino más bien la excelcitud de los caminos divinos, en la línea por tanto del paulino «¡oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!» (Rom 11,33). Ante el hombre inclinado, ahora y siempre, a poner su confianza en el poder y en el dominio, Dios se hace presente por la vía de la Encarnación. En Jesús de Nazaret, que nace niño e indefenso, se nos revela una economía radicalmente distinta de la imaginada por el hombre. Creer en el amor es difícil. Dios, humillándose, anonadándose, queriendo ser pobre, indefenso y débil, lo ha hecho fácil. Ha ofrecido un criterio para que el hombre «logre creer en la verdad del amor» (p. 66); porque «el amor corre parejo con la pobreza, su poder no es otra cosa que la extrema debilidad del Verbo encarnado en el pesebre de Belén y en la cruz» (p. 67). Dios es realmente el Dios «que no puede negarse a sí mismo».

Ese amor del que venimos hablando, advierte al llegar a este punto el Cardenal Wojtyla, pertenece al misterio mismo de la divinidad: Dios es no sólo Padre y Palabra, sino también Amor, tercera Persona de la Trinidad. Y ese Amor eterno, subsistente, es dado a los hombres. Fue revelado en plenitud por la palabra y la obra de Cristo, pero estaba ya presente desde el inicio de la creación y en la alianza. Ciertamente, añade, en los textos del Génesis en los que se habla del Espíritu de Dios que «se cernía sobre las aguas» (Gen 1,2), y en otras expresiones parecidas del Antiguo Testamento, no se encuentra una revelación explícita del Espíritu Santo. Pero, situándolos en el contexto de la entera revelación, podemos y debemos leerlos a la luz de posteriores manifestaciones divinas y entrever en ellos otras tantas referencias a ese Amor que en Dios es Persona. Porque el Espíritu Santo, amor increado, no adviene en un momento concreto de la historia como si las etapas anteriores le fueran ajenas, sino que está presente desde el inicio en la creación y en la alianza. Y en ellas «se manifiesta no sólo como el motivo, sino también como el hecho, como la realidad, que es el resultado del



operar divino» (p. 72): el Amor es no sólo lo que mueve a obrar a Dios, sino el don primero y radical que Dios nos confiere.

Varias veces, en las páginas anteriores, Karol Wojtyła, se ha detenido para —de acuerdo con una metodología sobre cuyo alcance y sentido volveremos al final de nuestro comentario— sacar consecuencias antropológicas y cosmológicas de las verdades que el dogma cristiano afirma con respecto a Dios. Así lo hace también ahora, prolongando lo anteriormente dicho sobre la unión entre ontología y axiología. «Justo por esta razón (porque el Amor es el motivo y el contenido del operar divino), el mundo que salió de las manos del Dios Creador lleva en sí mismo la profunda estructura del don» (p. 72). En el universo, podríamos decir glosando esa frase, está marcada no sólo la huella de la fontalidad del Padre, de forma que los seres creados proclaman en todo instante la gloria, el poder y la majestad de Dios, y el eco de la verdad del Verbo, de modo que resultan posibles la intelección y el conocimiento, sino que también se refleja en él la entrega, la donación del Amor. Por eso la creación entera está estructurada a modo de un continuo intercambio de dones, de una continua llamada a la mutua donación. Y así lo evidencia de modo especial la realidad del hombre: ¿la narración del Génesis sobre la creación de Adán y Eva no manifiesta acaso —escribe, con frases que evocan ideas de *Amor y responsabilidad*— que no sólo el mundo es un don que Dios hace a los hombres, sino que el hombre mismo fue constituido por Dios de tal manera que tuviera que vivir su humanidad en mutua entrega?, ¿no es acaso esa verdad una luz que debe iluminar los problemas cruciales de la antropología y de la ética?

### *Cristo, revelación del Amor divino*

Pero si bien el Amor está presente desde los orígenes de la alianza, desde el instante mismo de la creación, reflejándose en la estructura del mundo, no debemos nunca olvidar que nos es manifestado con plenitud en la alianza definitiva; en Cristo Jesús que promete y envía al Espíritu. Es en Cristo donde el mal, el egoísmo, la cerrazón en el propio yo, son vencidos, donde al hombre le es restituida plenamente la aptitud y el sentido «de recibirlo todo como donación», la capacidad de reconocer como don divino la existencia misma, todo bien material, todas las riquezas del corazón y de la inteligencia, y, por encima de todo, «la humanidad, la dignidad de la persona humana, y, cosa incomparablemente más alta, la dignidad de hijo, de hijo adoptivo de Dios mismo» (p. 76).

«El hombre de hoy, a la hora de la interpretación del mundo y de su humanidad, tiene —quizá más que nunca— la tentación de rechazar la categoría de don gratuito, y especialmente de don de Dios», había escrito Karol Wojtyła en un texto anterior<sup>41</sup>. Releída ahora, esa frase se

41. La conferencia *La evangelización y el hombre interior*, en *La fe de la Iglesia*, o. c., p. 86.

nos presenta con todo su alcance, ya que resulta claro que, al escribir esas palabras, aspiraba a referirse no a cuestiones sectoriales, aunque importantes, sino a la cuestión central, radical, decisiva, del hombre y de la historia. Negar la categoría del don es negar la verdad del Dios-Amor y la estructura misma de la realidad, es condenarse a una esclavitud peor que la aniquilación misma.

Como clave interpretativa de la historia de cada hombre y del mundo, junto a la disyuntiva entre Palabra y anti-Palabra, se sitúa la oposición entre Amor y anti-Amor. El Cardenal Wojtyla llega así a la misma visión de fondo a la que, siglos antes, llegara San Agustín: el curso de la historia presencia el oponerse de dos amores, que dan origen a dos ciudades, el amor de sí llevado hasta el desprecio de Dios, y el amor de Dios llevado hasta el olvido de sí<sup>42</sup>. Una diferencia de acento hay entre ambos autores. Mientras San Agustín contempla ese drama desde la perspectiva escatológica, de modo que su atención se centra ante todo en la consumación final, Karol Wojtyla se muestra particularmente sensible ante las repercusiones histórico-culturales de esa contraposición: lo que tiene ante los ojos no son sólo las dos ciudades metaempíricas que surgen a partir de la gracia o del pecado —la ciudad de Dios o Reino de los cielos y el infierno o ciudad de condenación—, sino también la diversidad que se produce en la actual sociedad humana según que el hombre siga una u otra inspiración. De ahí que cierre estas páginas señalando que si los hombres superaran la idea de dominio y abrieran profundamente sus conciencias al carácter de don que posee la realidad, ello produciría «una cultura diferente y una diferente civilización, diferentes relaciones de producción y de distribución de los bienes, una diferente comprensión del valor y de la plusvalía» (p. 76); afirmación que completa remitiendo a la Constitución *Gaudium et spes* como texto que puede enseñar a juzgar de las diversas esferas de la vida humana —el matrimonio, la cultura, la política, la economía, etc.— de acuerdo con la ley del amor, del don, de la donación.

Pero «ese amor de Dios hasta el olvido de sí» no es, añade el arzobispo de Cracovia prosiguiendo su meditación, una realidad que se revele y a la que se nos invite sólo a través de palabras. El Siervo de Yavé, que anunciara el profeta Isaías, ha realizado ese perfecto acto de amor. Por medio de Jesús, no sólo se nos manifiestan la Palabra y el Amor divinos, sino que el amor humano es ofrecido a Dios de nuevo, en donación y entrega perfectas, de forma que «el hombre pueda encontrarse nuevamente a sí mismo en la plenitud de la Alianza. He aquí el por qué de la Cruz» (p. 77). A partir de este momento, en tres densas meditaciones —en algunos aspectos, de las más ricas de todo el libro—, el Car-

42. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, lib. 14, c. 28; en castellano: *La Ciudad de Dios, Obras completas de San Agustín*, t. 17, BAC, 3 ed. Madrid 1978, p. 137. En *Signo de contradicción* ese texto es citado por primera vez en p. 71 y luego, reiteradamente, en páginas sucesivas.

denal Wojtyla nos invita a contemplar la Pasión del Señor: primero, recordando el caminar de Cristo hacia la Cruz en una meditación en la que la mirada va pasando constantemente desde el Hijo a la Madre, desde Jesús a María; después, comentando los misterios dolorosos del Santo Rosario; finalmente, considerando el amor y la obediencia de Cristo como factores determinantes del acontecimiento de la Cruz, cuyo valor se sitúa —recuerda frente a algunas interpretaciones exegéticas inspiradas en la llamada «teología de la liberación»—, no a un nivel meramente humano y político, sino trascendente y teológico.

Cristo es, al mismo tiempo, el signo de contradicción que revela la realidad de los corazones, la Palabra que nos da a conocer el Amor de Dios Padre, el Redentor en el que la salvación nos es otorgada. Es por eso, real y verdaderamente, el centro, el vértice y el término de todo el acontecer. La meditación sobre la historia, iniciada por el Cardenal Wojtyla a la luz de los primeros capítulos del Génesis, tenía que terminar necesariamente contemplando a Jesucristo en el momento culminante de su Muerte y su Resurrección: no podía ser de otra manera.

### C) EL MISTERIO DEL HOMBRE

«Cristo sabe lo que hay dentro del hombre. ¡Sólo El lo sabe!», decía Juan Pablo II en párrafo ya citado de su homilía en la solemne inauguración de su pontificado, para insistir a continuación: «Con frecuencia, el hombre de hoy no sabe qué lleva dentro de sí, en lo profundo de su ánimo, de su corazón. Con frecuencia se siente inseguro acerca del sentido de su vida en esta tierra. Se ve invadido por la duda que se transforma de desesperación. Permitid pues —os lo ruego, os lo pido con humildad y con confianza—, permitid que Cristo hable al hombre. ¡Sólo El tiene palabras de vida, sí, de vida eterna!»<sup>43</sup>. Esas palabras expresan, sin duda alguna, una de las convicciones más profundas, desde siempre, de Karol Wojtyla, precisamente la que da acento y tono positivos a todos sus escritos y alocuciones, incluso en aquellos momentos en que critica desviaciones o relecturas reduccionistas del Evangelio. Porque, siempre y en todo caso, pone de manifiesto que se trata de eso: de reduccionismos, de empequeñecimientos de los amplios y ricos panoramas que la Palabra de Dios descubre.

Los capítulos de *Signo de contradicción* que aún nos faltan por considerar constituyen un testimonio irrefragable al respecto. «Sé que mi redentor vive». Esas palabras del libro de Job (19,25) le han servido al Cardenal Wojtyla para titular la última de las meditaciones dedicadas a comentar la Pasión y Muerte de Cristo subrayando así que la Cruz es

43. Puede verificarse la cita y su contexto en las fuentes ya citadas en la nota 10.



muerte, pero muerte que da vida, porque en ella el Amor es llevado hasta su cumbre y hecho por tanto definitivo, capaz de vencer eternamente a la caducidad, el egoísmo, a la soledad, a la destrucción. La meditación siguiente comienza, en lógica continuidad, hablando de vida, y más concretamente de ese origen de la vida que es el nacer, porque en la Cruz muerte y nacimiento se unen.

Al hablar así el arzobispo de Cracovia se hace eco de la entera tradición cristiana que ha presentado siempre la Muerte de Cristo, junto con la Resurrección y Pentecostés, como el momento del nacimiento de la Iglesia. Si hay novedad en sus palabras es en la medida en que, de acuerdo con esa convicción fundamental a que acabamos de referirnos, pasa enseguida a poner de manifiesto las hondas implicaciones antropológicas de un tal acontecimiento. «El nacimiento de la Iglesia en el momento de la muerte mesiánica y redentora de Cristo, fue también, sustancialmente —afirma— el nacimiento del hombre, y lo fue con independencia del hecho de que el hombre lo supiera o no lo supiera, lo aceptase o no. En ese momento el hombre pasó a una nueva dimensión de su existencia, concisamente expresada por San Pablo: *in Christo*» (p. 117). Es esa la buena nueva que el cristiano debe proclamar y transmitir: que la verdad profunda del hombre es Cristo, que —como dice el número 22 de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*— «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado», porque «Cristo, que es el nuevo Adán, al revelar el misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación».

Para comprenderse a sí mismo, para captar toda la riqueza de la que ha sido hecho destinatario, es necesario que el hombre mire a Cristo, que contemple su figura y medite sus palabras hasta llenarse por entero de la verdad que en El se le anuncia y comunica. Pero importa que, al hacerlo, mire realmente a Cristo, es decir, que lo contemple en la integridad de su ser. Por ello, el Cardenal Wojtyla, después de recoger diversos testimonios acerca de Jesús provenientes de una encuesta realizada entre obreros, estudiantes e intelectuales de Polonia (p. 133-138), sitúa a sus oyentes y lectores ante los misterios gloriosos del Santo Rosario: es ahí, en la contemplación del Resucitado, donde se nos manifiesta la gloria de Aquel a quien Pedro, no por obra de la carne sino de la gracia, supo reconocer como «el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16), y donde se nos revela, por consiguiente, el término de nuestra vocación. Es desde esa plenitud, desde Cristo así conocido, desde donde debe ser analizado en profundidad el misterio del hombre.

A ello están dedicadas las tres meditaciones siguientes. Es habitual en la teología moderna exponer la acción de Cristo estructurándola en torno a tres oficios o funciones capitales: la de profeta, la de sacerdote, la de rey. El Concilio Vaticano II se sirvió de ese esquema para hablar también de la acción y misión de la Iglesia, continuación y participa-

ción de la de Cristo. El Cardenal Wojtyla, basándose en el hecho de que el cristiano, todo cristiano, participa de la misión eclesial, lo aplica, además, al esclarecimiento del misterio del hombre: lo que la fe nos enseña sobre Cristo profeta, sacerdote y rey, nos permite entender al hombre en profundidad, ya que esas tres funciones —afirma— se enlazan orgánicamente con tres dimensiones centrales del ser humano, a saber la verdad, la oración, la conciencia.

### *Verdad, relación a Dios y conciencia moral*

«El hombre es hombre a través de la verdad. La relación con la verdad es la que decide sobre su humanidad y constituye la dignidad de su persona» (p. 153); «el punto neurálgico de este misterio (el del hombre) es la verdad. La verdad del conocimiento de sí mismo, del mundo y de Dios; la verdad de la conciencia, de la ciencia y de Dios» (p. 155). Por eso atenta contra la dignidad humana quien rechaza la verdad, quien la manipula, quien priva al hombre del derecho a buscar la verdad y a manifestar lo que sinceramente piensa, o quien le fuerza a vivir en la mentira obligándole a profesar lo que no responde o incluso contradice a sus auténticas convicciones. Cristo, que ante Pilatos proclamó que había venido al mundo a dar testimonio de la verdad (Io 18,37), es el gran Profeta, «Aquel que anuncia la verdad divina, y también Aquel que manifiesta la dignidad del hombre vinculada con la verdad: con la verdad lealmente buscada, contemplada en el corazón, aceptada con gozo como el mayor tesoro del espíritu humano, atestiguada con palabras y con obras ante los hombres» (p. 155). Ante la hipocresía, ante la mentira, ante el poder que abusa de la verdad, Cristo, y con El la Iglesia, serán siempre signo de contradicción y, de esa forma, defensores de la dignidad del hombre.

Pero Cristo no sólo manifiesta que la dignidad del hombre está vinculada a su ordenación a la verdad, sino que nos comunica la verdad que llena al hombre. Porque Cristo es no sólo el gran Profeta, sino el Sacerdote supremo y total, Aquel que ha traído al mundo «la plenitud esencial del sacerdocio» (p. 165). El hombre se interroga sobre su destino, y lo hace con preguntas comprometedoras y existenciales, como las que se recogen en el número 10 de la *Gaudium et spes*: «¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las conquistas logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?». El sacerdocio es por sí mismo una respuesta a esos interrogantes: la realidad del sacerdote es esencialmente relacional —¿qué es sino un ser-para-Dios?— y, por eso, incluso con su mero existir, recuerda que «la más profunda verdad del hombre y del mundo está en su pertenencia a Dios como Creador» (p. 167), que «el hombre existe no sólo *en el mundo*, no sólo *en*



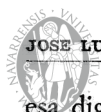
si mismo, sino que existe *en relación*, (que) existe *en donación*», que sin la relación y donación a Dios «la existencia humana sobre la tierra pierde su sentido profundo» (p. 169). Ante el hombre, siempre tentado a encerrarse en sí mismo, el sacerdote expresa con su propia persona la apertura del universo hacia Dios, el «sacrificium laudis» (Ps 49,14) de la creación entera, esa voz profunda del hombre y de las cosas que es la oración. El sacerdocio de Cristo, y su participación en la Iglesia —«signo de contradicción»—, fuerzan al hombre a ir hacia el centro hasta encontrar la verdad de Dios, en la que su misterio se esclarece y realiza.

Profeta y Sacerdote, Cristo es también Rey. Las palabras rey, realeza, reino no suscitan en nuestros días las mismas resonancias que en otras épocas, pero el problema del poder continúa teniendo plena actualidad. Al hablar de reino, el Evangelio habla sin duda del poder soberano de Dios, pero el poder divino no es un poder que domina, sino que eleva: su fruto, su efecto, es la conducción del hombre hacia la perfección a la que Dios lo convoca y destina, hacia la plenitud de ese *carácter real*, de esa *condición regia*, que está impresa en la misma estructura de su personalidad. El Cardenal Wojtyla se había ocupado ya de este tema páginas antes, en la tercera meditación, al tratar, analizando el Génesis, de los frutos de la alianza originaria establecida por el hecho mismo de la creación<sup>44</sup>. Ya allí afirmaba que uno de los efectos de la alianza, y por tanto uno de los elementos de la condición real del hombre, es su capacidad de dominio sobre la naturaleza. Aquí reitera esa afirmación, y añade que puede incluso decirse que la frase de Marx según la cual «el trabajo crea al hombre» expresa algo de la verdad. Pero —advierte enseguida, de acuerdo con un orden de ideas análogo al que aparecía en la meditación anterior— a condición de entender al trabajo en toda su profundidad, es decir como una praxis del hombre y, por tanto, como un acto de la persona (p. 178). El hombre es irreductible a la sola materia, lo que hace progresar al hombre —lo que lo «crea»— no es la acción considerada en su sola eficacia productiva, sino vista en toda su plenitud, en cuanto que actividad propiamente humana y personal, es decir en cuanto que actividad moral, expresión de la conciencia, verdadero centro espiritual del hombre<sup>45</sup>. Esa es la verdadera realeza del hombre, tal y como el *munus regale*, la función real de Cristo y la Iglesia, nos la descubren: la realeza que deriva del saberse situado ante el bien y el mal, la realeza que se expresa en el señorío sobre los propios actos, en la responsabilidad y también en el arrepentimiento, en la conciencia del propio pecado y en la conversión para recuperar, a través de la penitencia, el camino del bien. La Iglesia sirve al hombre poniendo de relieve

44. Cfr. p. 86.

45. Sobre la noción de praxis en Karol Wojtyla, ver la conferencia de 1977 citada en la nota 29.





esa dignidad, esa realeza que le viene de Cristo: la libertad regia que le permite vencer en sí mismo al egoísmo y al pecado, y realizar así la verdad profunda para la que está hecho.

En páginas anteriores, al hablar del misterio del hombre tal y como lo descubre y revela la función sacerdotal de Cristo, el Cardenal Wojtyła terminaba, como veíamos, hablando de la oración. «La oración —citemos ahora sus palabras textuales— es elemento constitutivo de la existencia humana en el mundo, que es *ser hacia Dios*. Al mismo tiempo es una especie de *ser en las dimensiones de Dios*, un *sumergirse* —humilde, pero valientemente— en las profundidades del pensamiento de Dios, de su misterio, de sus designios. La oración es, finalmente, en cierto modo, un *tocar* la fuente misma del poder divino: la voluntad y la gracia» (p. 174). En la oración el hombre se orienta hacia Dios, identifica su mente y su voluntad con el conocer y el querer divinos, vivifica su libertad bajo la acción soberana de la gracia. En la oración resplandece con especial fuerza el valor y el sentido de la persona humana: ser para Dios que, desde Dios y en Dios, realiza su destino y se abre a una fraternidad sin fronteras. Tal vez por eso, a las meditaciones dedicadas a hablar del misterio del hombre, sigue otra en la que el arzobispo de Cracovia vuelve a ocuparse de la oración, no ya para —así lo dice expresamente— hablar de ella, sino para vivirla: para situarse y situarnos ante la oración de Jesucristo y unirnos a ella. A lo que nos invita concretamente es a revivir la oración de Jesús en el huerto de los olivos, la noche que antecede a la Pasión. Oración inefable, oración definitiva en la que se expresa como en ninguna otra el encuentro de la voluntad humana con la divina, oración que «significó el principio de la gran conquista, el inicio de la obra redentora en la que el hombre y el mundo beben siempre, porque en la Redención se manifestó y se manifiesta continuamente cómo y cuánto ha amado Dios al hombre y al mundo» (p. 194-195).

#### D) DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ESCATOLOGÍA

La convicción de estar en camino, en marcha hacia un fin, está hondamente arraigada en el ser humano: «por el hecho mismo de ser persona, por su inteligencia, por su libertad, que lo distinguen de todo el resto de las criaturas del mundo visible, el hombre no puede pensar en su propia vida de modo diferente» (p. 198). La misma realidad de la conciencia, ese juicio de aprobación o condenación de las propias acciones que surge de las profundidades del alma, pone de manifiesto que «toda la estructura de la persona humana está orientada escatológicamente» (p. 230). La fe cristiana revela y enseña que ese caminar tiene su término y, por tanto, su sentido en Dios: la vida humana tiende hacia Dios, hacia la Ciudad Santa, hacia el santuario supremo. La di-

mensión de lo sagrado es, por eso, «la esfera más alta y definitiva de la vida humana», «mediante lo sacro toda la vida humana queda esencialmente sublimada, levantada *en alto*»; «contemplando los valores sacrales, familiarizándose con ellos, el hombre se afirma con mayor plenitud y se realiza con mayor profundidad» (p. 198).

Karol Wojtyla no escribe esas palabras al acaso. Sabe perfectamente —y así lo señala enseguida— que no faltan escuelas de pensamiento que rechazan lo sagrado considerándolo como el origen de la alienación del hombre, como la fuente de su deshumanización. Sólo que esas escuelas yerran sobre la verdad del hombre: «toda la experiencia de la Iglesia y de la humanidad declara que precisamente lo *sacrum* es el factor decisivo de la plena humanización del hombre» (p. 199). Precisamente frente a lo sagrado nos sitúa la escatología y, de modo especialísimo, la realidad de la muerte. La escatología cósmica, el desenlace de la historia humana colectiva —a la vez progreso y decadencia, crecimiento y prueba—, nos sitúa ante una culminación no sólo universal, sino en gran parte desconocida: ignoramos sea el tiempo sea el modo de la consumación final. Ante cada hombre surge, en cambio, como realidad, innegable y cercana, la incumbencia de la propia muerte, objeto constante de atención por parte del pensamiento humano y, en especial, por parte de la filosofía existencial y personalista contemporánea, que aspira a reconducir al hombre a un sentido personal de la muerte y del morir.

Desde esas realidades definitivas, el arzobispo de Cracovia aborda la consideración del pecado, del valor purificador del sufrimiento y del purgatorio, para volver luego a ocuparse de la restauración y consumación final de todas las cosas. *Gloria Dei vivens homo*, la gloria de Dios es que el hombre viva, escribió San Ireneo de Lyon a mediados del siglo II: Dios no encuentra su gloria en la destrucción o aniquilación del hombre, sino en su edificación y elevación. Ese pensamiento —mejor esa proclamación alegre, reflejo de todo el Evangelio— constituye el eje del resumen de la escatología cristiana que nos ofrece el Cardenal Wojtyla<sup>46</sup>.

La vida del hombre que nos descubre la escatología cristiana no es —advierte— la que podemos alcanzar con ojos meramente humanos. Para comprender las realidades escatológicas no podemos partir, como hacía Kant, de la experiencia moral a fin de postular un mundo en el que el hombre podrá encontrar esa plena justicia que no le es dado alcanzar en esta tierra. Los deseos e imperativos humanos no son la plataforma adecuada para comprender las realidades últimas, porque esas realidades no dependen de la conciencia, sino del designio y la revelación de Dios. Y ese designio ha sido conducir al hombre a una realidad superior a lo humano: la participación en el misterio trinitario. Esa co-

46. La frase de San Ireneo sirve de título a la meditación número 20.

muni6n de Personas, que la revelaci6n nos manifiesta «como la profundidad misma de la Divinidad», «ha abrazado a la humanidad y al mundo» (p. 224); la unidad del Padre y del Verbo en el Don increado, que «permanece en su divina trascendencia respecto del mundo», simultáneamente, se ha hecho «dimensi6n última de las vicisitudes del hombre y del mundo» (p. 229).

Ese es el núcleo supremo del Evangelio, la verdad que ha inspirado, desde el inicio, los ejercicios predicados en marzo de 1976 por el arzobispo de Cracovia, a cuyos momentos finales acabamos de llegar. Tras una contemplaci6n detenida de las estaciones del *Via Crucis* —de ese camino hacia la Cruz, en la que «el misterio trinitario se abrió definitivamente a las dimensiones del hombre y del mundo» (p. 225)—, una última meditaci6n nos devuelve al texto evangélico que ha sido su hilo conductor: las palabras del anciano Sime6n que descubren a Cristo como «luz que ilumina a las gentes» y como «signo de contradicci6n» (Lc 2, 34). A lo largo de todas las meditaci6nes anteriores —declara, al llegar a este punto, el Cardenal Wojtyla—, ha procurado esclarecer el sentido de esa contradicci6n, manifestar, desde diversas perspectivas, que tanto las grandes obras de la Redenci6n como el hombre en las dimensiones más profundas de su misterio «encuentran en Jesucristo su más perfecta aproximaci6n al entendimiento y al coraz6n humanos» (p. 252), que es Cristo, y sólo Cristo, la piedra de toque que nos permite juzgar, con hondura radical, acerca del hombre, del mundo, de la historia.

Hoy, continúa, la profecía de Sime6n sigue teniendo cumplimiento. El Evangelio ha sido y es predicado y su palabra llega a los corazones, suscitando la fe; no falta sin embargo la oposici6n, que reviste formas y manifestaciones muy variadas; Jesucristo sigue siendo, en el amplio panorama de nuestro tiempo, signo de contradicci6n. Pero Sime6n, después de hablar del signo de contradicci6n, dirigi6 su mirada hacia María, la Madre que llevaba a Jesús Niño en sus brazos. Y ello nos trae a la memoria otro signo, el signo grande, *signum magnum*, de que habla el Apocalipsis: «Apareci6 en el cielo una seña grande, una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies...» (Apc 12, 1ss.). Esas palabras del Apocalipsis hablan de la Virgen y de la Iglesia, del tiempo de la historia en el que se prueba la fe y del triunfo final y definitivo. Cristo, María, la Iglesia están íntimamente unidos, mirándolos se nos revela el sentido de toda la historia y de nuestra época: «Tiempo de espera y, juntamente, de una decisiva tentaci6n; de alguna forma, siempre la misma que conocemos por el capítulo tercero del Génesis, pero en un sentido cada vez más radical. Tiempo de grandes pruebas, pero también de gran esperanza. Precisamente para este tiempo se nos ha dado la seña: Cristo, *signo de contradicci6n*. Y la Mujer revestida del sol: *seña grande en el cielo*» (p. 264).



## IV. REFLEXIONES FINALES

En su ya citado prólogo a *Signo de contradicción*, el Cardenal Wyszyński comentaba que, al predicar los ejercicios espirituales que le había encomendado Paulo VI, Karol Wojtyła había puesto en juego su fe, su oración, su experiencia pastoral. Todo ello se refleja, en efecto, en las páginas que acabamos de recorrer, a través de las cuales se entrevé además al intelectual, formado en la filosofía y habituado al análisis y a la reflexión metódica; al hombre de cultura, conocedor de Heidegger y de Feuerbach, de Pascal y de Milton, de Kolakowski y de Ricoeur; al teólogo, familiarizado con los textos de San Agustín, de San Ireneo, de Santo Tomás, de San Buenaventura, de San Juan de la Cruz.

Y todo ello profundamente asimilado, reducido a unidad. Predicar unos ejercicios espirituales es una empresa peculiar, muy distinta de la que implica, por ejemplo, la elaboración de un ensayo o una monografía. Quien dirige las meditaciones durante unos días de ejercicios aspira no a exponer pormenorizadamente una idea, hipótesis o intuición, sino a evocar de manera viva y vital la fe cristiana, de forma que los oyentes se reconozcan situados cara a cara frente a Dios e invitados a la conversión. Por eso, en las meditaciones y pláticas de todo retiro espiritual, hay palabras de exhortación, invitaciones, sugerencias, caminos mantenidos intencionadamente abiertos e incompletos a fin de que sean los oyentes quienes asuman la tarea, personal e intransferible, de llevarlos a cumplimiento. Así ocurre también, como es lógico, en *Signo de contradicción*: las páginas de comentario que anteceden no agotan por eso su contenido, sino que se limitan a poner de manifiesto aquellas líneas de fondo que, a nuestro juicio, resultan especialmente significativas.

Completemos ahora nuestro análisis, señalando algunos rasgos generales. Desde una perspectiva formal, digamos que el lenguaje de Karol Wojtyła en *Signo de contradicción* es maduro y reflexivo, dirigido más a la inteligencia —y, a través de ella, a la voluntad— que al sentimiento. Su método expositivo sigue un ritmo que podríamos comparar con una espiral: procede con frecuencia apuntando ideas y consideraciones que apenas esboza, con la intención de recogerlas más adelante a un nuevo nivel de profundidad, de tal modo que sólo una lectura pausada, en la que el pensar personal acompañe al del autor del libro, permite sacar de la obra todo su fruto.

Por lo que respecta al contenido, *Signo de contradicción* puede ser descrito como una meditación sobre la historia, y, más concretamente una meditación cristocéntrica, como evidencia el mismo título: Cristo, en quien Dios se revela, en quien Dios interpela a los hombres, juzga a la historia, manifestando su sentido profundo. El resultado de esa meditación es una teología de la historia, parecida en muchos puntos a la

agustiniana, como ya señalamos en su momento: Palabra y anti-Palabra, Amor y anti-Amor son las dimensiones que, en última instancia, definen el acontecer. Situado en la historia, el hombre puede y debe reaccionar con responsabilidad y con confianza: con responsabilidad, porque nuestra libertad es real y verdadera; con confianza, porque Dios, que no puede negarse a sí mismo, nos manifiesta su amor y nos promete el auxilio de su gracia.

De ahí un optimismo, consubstancial al cristiano, que no queda confinado en la escatología, en la esperanza en un triunfo exclusivamente final de la gracia sobre el pecado, sino que revierte sobre el momento presente: sin desconocer la realidad del mal, más aún reconociéndola sin ambages, el Cardenal Wojtyla proclama a la vez con decisión la capacidad de bien que hay en el hombre e invita a esforzarse en todo instante por realizar la bondad y el valor y por vivir la alegría. Un rasgo de su piedad personal está, sin duda, muy unido a cuanto acabamos de señalar: su devoción a Santa María, la Virgen de Nazareth en la que el amor de Dios brilla con acentos particularmente vivos, humanos, inmediatos. No en vano, en las últimas páginas del libro, junto al *signo de contradicción*, se nos hablaba de la *señal grande en los cielos*: María es reina de todo lo creado, su triunfo, por ser el triunfo de la Madre, es también triunfo de la Iglesia, del cristiano, de la humanidad entera.

### *Antropología y teocentrismo*

Otra nota distintiva de *Signo de contradicción* queremos señalar en nuestro comentario, una característica que afecta al mismo tiempo al método y al contenido y que podríamos resumir con sólo dos palabras: antropología teocéntrica. La fe cristiana enseña que el hombre debe ser juzgado e interpretado desde Dios, principio y fin de toda realidad. Esa convicción se prolonga en Karol Wojtyla en un tipo de análisis encaminado a descubrir la «punta antropológica» de las doctrinas teológicas: lo que la fe nos dice sobre Dios, sobre la Trinidad, sobre Cristo, no sólo nos manifiesta la realidad de Dios y de sus designios sino que también nos da a conocer de algún modo el ser del hombre.

El Arzobispo de Cracovia es en este punto neto, y no vacila en hablar de un «carácter antropológico, o incluso antropocéntrico, de la Revelación ofrecida a los hombres en Cristo»<sup>47</sup>. ¿Implica esa forma de expresarse un parentesco intelectual del Cardenal Wojtyla con el llamado «giro antropológico de la teología» tal y como se encuentra en la obra de Feuerbach o en la posterior analítica heideggeriana? Nada más lejos de la realidad. En el giro antropológico al que acabamos de referirnos, Dios desaparece y la palabra evangélica es interpretada como palabra que habla sola y exclusivamente del hombre y ello, en última instancia, por-

47. *Signo de contradicción*, p. 132.

que se piensa que el ser humano alcanza su plena humanización por y en sí mismo. Karol Wojtyla entiende las cosas exactamente a la inversa. Por eso la frase mencionada continúa así: «Esta Revelación (la de Cristo) se concentra sobre el hombre. Cristo *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre*, pero lo hace mediante la revelación del Padre y de su amor»<sup>48</sup>: la palabra del Evangelio mira al hombre, se concentra en él, pero precisamente para manifestarle que su centro está fuera de lo meramente humano, que la humanización la alcanza el hombre no en sí mismo, sino en Dios y por Dios. De ahí que su hablar al hombre y del hombre desemboque siempre en un hablar de Dios y con Dios, es decir en la oración. De ahí también que, como Cardenal Wojtyla, y después como Juan Pablo II, se haya referido al humanismo ateo para calificarlo de «drama» y de «paradoja inexorable», en cuanto aspiración a una realización del hombre que se encuentra acompañada por la negación de ese Dios fuera del cual no puede el hombre realizarse<sup>49</sup>.

Otro párrafo de *Signo de contradicción* nos permite dar un paso adelante en la caracterización de ese método antropológico. «El misterio del hombre —escribe— se explica en el misterio de Cristo, que posea la plena dimensión histórica de los hechos, de los acontecimientos, de las obras, de las palabras y de los testimonios. En Cristo, contemplado dentro de esta perspectiva, se concentra y consolidan todos los problemas esenciales del hombre. La Encarnación y la Redención significan un *entrar* profundamente en la totalidad de estos problemas, un *asumir* su peso, un *confirmar* su sentido, su importancia, grandeza y finalidad concreta (...) La salvación no se proyectó ni se realizó al margen de lo que es esencialmente humano, y lo que es humano lleva en sí mismo el eterno estigma de Dios, es una imagen de Dios (cfr. Gen 1,26). Por esto la obra divina de la salvación fue —por así decirlo— extraída por Dios de lo que es humano, esencialmente humano y constitutivo para el hombre»<sup>50</sup>.

El Dios que salva es el mismo que ha creado al hombre: la obra de la salvación va más allá de la de la creación, pero la presupone y asume. La palabra salvadora del evangelio no planea sobre lo humano, ni se refiere a dimensiones diversas de las del normal existir de los hombres, sino que incide en el núcleo mismo de vivir, revelando al hombre su misterio, dándole a conocer que sus ansias y afanes, sus angustias y alegrías son eco de una verdad suprema: la imagen de Dios impresa en su ser. En esas ansias y esas angustias, en esos afanes y esas alegrías se detiene la mirada de Karol Wojtyla para, proyectando sobre ellas la luz del Evangelio, poner de manifiesto que el hombre se pierde y aliena

48. *Signo de contradicción*, p. 132.

49. Véanse, por ejemplo, *Signo de contradicción*, p. 21-22 y la alocución de Juan Pablo II en el acto inaugural de su pontificado, algunos de cuyos párrafos ya hemos tenido ocasión de citar (cfr. notas 10 y 43).

50. *Signo de contradicción*, p. 150-151.



cuando se queda en la superficie de las cosas: la ontología debe prolongarse en axiología, la consideración del ser en la del valor y por tanto en la percepción de la llamada, en la conciencia del bien que debe ser realizado y a través del cual nos interpela el Autor de los bienes, Dios mismo.

Ese itinerario subyace a muchas páginas de *Signo de contradicción*, así como a *Amor y responsabilidad* y a *La evangelización y el hombre interior*. Un manual escolar de teología o una monografía sobre la historia del pensamiento teológico podría tomar ocasión de todo ello para hablar de la gratuidad de lo sobrenatural y de la transcendencia de la gracia sobre la naturaleza. El Cardenal Wojtyla, sin detenerse en disquisiciones especializadas y con el lenguaje existencial que le resulta conatural, va derecho al centro: el hombre pierde el sentido de las cosas cuando pierde «la categoría del don», cuando desconoce u olvida que el universo entero, y él mismo como persona, y más aún como hijo de Dios, son fruto de la libre decisión creadora y salvadora de Dios. El agradecimiento, la oración, la entrega confiada a un Dios, cuya gloria, cuya voluntad, es que el hombre viva, son las actitudes concordes con ese misterio y esa riqueza del ser humano que Cristo nos da a conocer.